

Ari Savuoja

MIKÄ ON IHME  
JA  
MITÄ IHMEISTÄ VOIDAAN TIETÄÄ?

Keskustelu ihmeistä  
uusimmassa englanninkielisessä  
uskonnonfilosofiassa

Esitetään Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan suostumuksella  
julkisesti tarkastettavaksi  
yliopiston päärakennuksen Auditorium XIV:ssa, Unioninkatu 34, Helsinki,  
lauantaina 27.10.2007 kello 10.

Helsinki 2007

© Ari Savuoja

ISBN 978-952-92-2736-5 (nid.)

ISBN 978-952-10-4206-5 (PDF)

Kansi: Tuua Savuoja

Multiprint Oy

Helsinki 2007

Kaisahelenalle

Tuurelle, Tuualle ja Teolle



## *ABSTRACT*

What is a miracle and what can we know about miracles? – A discussion of miracles in anglophone philosophy of religion literature since the late 1960s.

The aim of this study is to systematically describe and philosophically examine the anglophone discussion on the subject of miracles since the latter half of the 1960s. The study focuses on two salient questions: firstly, what I will term the conceptual-ontological question of the extent to which we can understand miracles and, secondly, the epistemological question of what we can know about miracles. My main purpose in this study is to examine the various viewpoints that have been submitted in relation to these questions, how they have been argued and on what presuppositions these arguments have been based. In conducting the study, the most salient dimension of the various discussions was found to relate to epistemological questions. In this regard, there was a notable confrontation between those scholars who accept miracles and those who are sceptical of them.

On the conceptual-ontological side I recognised several different ways of expressing the concept of 'miracle'. I systematised the discussion by demonstrating the philosophical boundaries between these various opinions. The first and main boundary was related to ontological knowledge. On one side of this boundary I placed the views which were based on realism and objectivism. The proponents of this view assumed that miraculousness is a real property of a miraculous event regardless of how we can perceive it. On the other side I put the views which tried to define miraculousness in terms of subjectivity, contextuality and epistemicity. Another essential boundary which shed light on the conceptual-ontological discussion was drawn in relation to two main views of nature. The realistic-particularistic view regards nature as a certain part of reality. The adherents of this presupposition postulate a supernatural sphere alongside nature. Alternatively, the nominalist-universalist view understands nature without this kind of division. Nature is understood as the entire and infinite universe; the whole of

reality. Other, less important boundaries which shed light on the conceptual-ontological discussion were noted in relation to views regarding the laws of nature, for example.

I recognised that the most important differences between the epistemological approaches were in the different views of justification, rationality, truth and science. The epistemological discussion was divided into two sides, distinguished by their differing assumptions in relation to the need for evidence. Adherents of the first (and noticeably smaller) group did not see any epistemological need to reach a universal and common opinion about miracles. I discovered that these kinds of views, which I called non-objectivist, had subjectivist and so-called collectivist views of justification and a contextualist view of rationality. The second (and larger) group was mainly interested in discerning the grounds upon which to establish an objective and conclusive common view in relation to the epistemology of miracles. I called this kind of discussion an objectivist discussion and this kind of approach an evidentialist approach. Most of the evidentialists tried to defend miracles and the others attempted to offer evidence against miracles. Amongst both sides, there were many different variations according to emphasis and assumption over how they saw the possibilities to prove their own view. The common characteristic in all forms of evidentialism was a commitment to an objectivist notion of rationality and a universalistic notion of justification. Most evidentialists put their confidence in science in one way or another. Only a couple of philosophers represented the most moderate version of evidentialism; they tried to remove themselves from the apparent controversy and contextualised the different opinions in order to make some critical comments on them. I called this kind of approach a contextualising form of evidentialism. In the final part of the epistemological chapter, I examined the discussion about the evidential value of miracles, but nothing substantially new was discovered concerning the epistemological views of the authors.

## *ESIPUHE*

Tieteen ja uskonnon, tiedon ja uskon keskinäiset suhteet alkoivat kiinnostaa minua maisteriopintojeni loppupuolella. Jatko-opintojeni tutkimuksen teemaksi tuli ihme keskustelu syystä, jota en itsekään enää tarkasti muista, mutta aihe on täyttänyt sille asettamani odotukset. Tutkimusmatka tiedon ja uskon ihmeelliseen maailmaan on ollut palkitseva ja minun on vaikea kuvitella itseäni ilman tuota pääomaa.

Nyt kun suuri haaveeni jatko-opintojen loppuunsaattamisesta on toteutumassa, kiitollisuus täyttää mieleni niitä ihmisiä kohtaan, jotka ovat tehneet mahdolliseksi unelmani toteuttamisen. Kiitän lämpimästi professori Simo Knuuttilaa, jonka antama esikuva ja ohjaus lisensiaatintutkimukseni aikana ovat kantaneet tämänkin työn tekemisessä. Professori Reijo Työrinoja ja dosentti Timo Koistinen ovat jaksaneet kommentoida tekstejäni ja antaa neuvojaan tämän tutkimuksen eri vaiheissa. Heidän antamansa ohjauksen ja rohkaisun merkitys on ollut suuri. Kiitos siitä! Väitöskäsikirjoitukseni esitarkastajilta dosentti Tommi Lehtoselta ja dosentti Toivo Holopaiselta olen saanut paljon rakentavaa palautetta, josta kiitän.

Kirjallisuuden ja lähteiden hankkimisessa apuaan ovat antaneet monet henkilöt ja yhteisöt, joista haluan kiittää erityisesti seuraavia: Marja Kuittinen, Willem Hickey, Olli Seppälä ja Gary Habermas. Oikolukemisesta kiitän kääntäjä, fil. yo. Tommi Uschanovia. Tiivistelmän käänsi teol. maist. Ed Dutton ja tarkasti John Gage Helsingin yliopiston kielipalveluista. Suomen Kulttuurirahastolle lausun suuret kiitokset, että sain Paavo Koskisen rahastosta apurahan tämän työn tekemiseen.

Viimeisimpänä mutta ei vähäisimpänä kiitän perhettäni. Tuure on auttanut työn ATK-asioissa, Tuua on tehnyt kannen ja Teo on toiminut teknisenä apumiehenä monissa eri asioissa. Vaimoni Kaisahelenan rakkaus sanoin ja teoin on tukenut minua korvaamattomalla tavalla. Olet ihmeellinen! Kiitos!

Oulussa 1.10.2007

*Ari Savuoja*

# SISÄLLYS

Abstract .....	5
Esipuhe .....	7
<b>I JOHDANTO .....</b>	<b>11</b>
<b>1. Länsimaisen filosofisen ihme keskustelun juuret .....</b>	<b>14</b>
<b>2. Uusin filosofinen ihme keskustelu .....</b>	<b>22</b>
<b>3. Tutkimustehtävä ja -metodi .....</b>	<b>28</b>
<b>II MIKÄ ON IHME?</b>	
<b>– KÄSITTEELLIS-ONTOLOGINEN KYSYMYS .....</b>	<b>35</b>
<b>1. Merkityksellisyys .....</b>	<b>43</b>
1.1. Subjektiiivisesti myönteinen yhteensattuma .....	44
1.2. Kontekstisidonnainen puhetapa .....	49
<b>2. Luonnon- tai luonnonlainvastaisuus .....</b>	<b>53</b>
2.1. Käsitteellinen mahdottomuus .....	54
2.2. Toistumaton poikkeus .....	59
2.3. Tapahtuma ilman aiheuttajaa .....	64
2.4. Luonnonlain rikkoutuminen .....	68
2.5. Vastoin luonnollista dispositiota .....	74
<b>3. Selittämättömyys .....</b>	<b>78</b>
3.1. Tosiasiallinen mahdottomuus .....	79
3.2. Tieteellisesti selittämätön .....	81
3.3. Selittämätön poikkeus .....	89
<b>4. Yliluonnollisuus .....</b>	<b>94</b>
4.1. Ei-persoonallinen yliluonnollinen vaikutus .....	95
4.2. Yliluonnollinen intentionaalinen teko .....	100
4.3. Jumalan noninterventionistinen vaikutus .....	104
4.4. Jumalan interventionistinen teko .....	116
4.5. Ihme ja uskonnollinen merkitys .....	128



<b>III MITÄ IHMEISTÄ VOIDAAN TIETÄÄ?</b>	
<b>– EPISTEMOLOGINEN KYSYMYS</b>	<b>133</b>
<b>1. Ei-objektiivinen ihmeusko</b>	<b>142</b>
1.1. Perusteet irrelevantteja	143
1.2. Uskonyhteisön asioita	144
<b>2. Tieto selittämättömästä</b>	<b>148</b>
2.1. Pysyvästi selittämätön	149
2.2. Todennäköisesti selittämätön	154
2.3. Bayesin kaava ja ihmeet	157
2.4. Defensismi	161
<b>3. Tieto luonnonlainvastaisuudesta</b>	<b>164</b>
3.1. Toistumaton ja toistuva poikkeus	164
3.2. Poikkeuksesta käyty keskustelu	171
<b>4. Ihmeuskoa vastaan</b>	<b>175</b>
4.1. Formaalin negatiivinen evidentialismi	176
4.2. Resultaristinen negatiivinen evidentialismi	177
4.3. Periaatteellinen negatiivinen evidentialismi	179
4.4. Maltillinen negatiivinen evidentialismi	184
<b>5. Tieto yliluonnollisesta</b>	<b>194</b>
5.1. Possibilismi	197
5.2. Tiedekomplementarismi	203
5.3. Vahva positiivinen evidentialismi	211
5.4. Negatiivinen evidentialismi	229
5.5. Kontekstualisoiva rationaalisuus	238
<b>6. Ihmeiden epistemologinen rooli</b>	<b>244</b>
6.1. Ihmeet teismien tukena	244
6.2. Ihmeet uskonnon perusteluna	253
<b>IV LOPPUKATSAUS</b>	<b>259</b>
<b>LÄHTEET JA KIRJALLISUUS</b>	<b>273</b>



# I JOHDANTO

Viimeaikaiset kehitys- ja evoluutiopsykologiset sekä kognitiotieteelliset tutkimukset väittävät ihmismielen luovan jatkuvasti uusia käsitteitä ja uskomuksia. Monet käsitteet ja uskomukset unohtuvat, mutta osa säilyy ja välittyy yksilöltä toiselle yhteisöllisessä ja kulttuurisessa vuorovaikutuksessa. Tutkimusten mukaan kulttuureja voidaan kuvata niissä elävien ja eläneiden ihmisten kognitiivisten ja kommunikatiivisten ainesten saostumiksi.<sup>1</sup> Eri kulttuureissa on erilaisia käsityksiä ja yleisiä uskomuksia siitä, mikä on normaalia tai yleistä, mikä taas epänormaalia tai erikoista. Tällaisiin uskomuksiin kytkeytyvät sellaiset käsitteet kuten pyhä, mysteeri, paradoksi, ihme, yllätys, hämmästyttävyyys, taikuus ja noituus. Tavallisesta ja arkipäiväisestä poikkeavat asiat voivat olla yhtäältä erikoisuudessaan kiehtovia, toisaalta outoudessaan käsittämättömiä tai pelottavia.<sup>2</sup>

Monet nykypsykologit ovat tutkineet, miksi ja miten ihmiset selittävät asioita elämässään. Niin sanottujen attribuutioteorioiden mukaan ihmisillä on tarve selittää elämänsä tapahtumia useista eri syistä. Tällaisia ovat muiden muassa tarve saada mielekkyyttä erilaisille kokemuksille, ymmärtää eri elämäntapahtumien syyt ja merkitykset sekä kontrolloida ja ennustaa tapahtumia. Outoja asioita yritetään ymmärtää esimerkiksi tulkitsemalla ne laajemman uskomusjärjestelmän avulla. Selityksiä kehitellään erityisesti silloin, kun tapahtuma on yllättävä eikä se vastaa yksilön aiempia käsityksiä ja uskomuksia, tai kun tapahtuma näyttää uhkaavan tai kyseenalaistavan yksilön mahdollisuuden vaikuttaa asioihin, tai kun tapahtuma uhkaa yksilön

---

1 Sperber 1994, 97; Boyer 2001, 1–57, 127–132; Pyysiäinen 2001, 116 ja Pyysiäinen 2004a, 81–83.

2 Ks. esimerkiksi Pascal Boyerin selostusta siitä, miksi eräs alkuasukasheimo uskoo noitiin ja haamuihin, Boyer 1994a, 393–394, 402–404 ja Boyer 1994b, 34–35, 113–114. Kognitiivisissa teorioissa niin sanottu *intuitionvastaisuus* liittyy oleellisesti tämäntyyppisten käsitteiden syntyyn ja sisältöön; ks. esimerkiksi Boyer 1994b, 48, 117–118. Kognitiiviset uskontoteoriat ovat vain yksi tapa lähestyä uskomusten, uskontojen ja kulttuurien syntymistä. Muita lähestymistapoja tai teorioita ovat mm. intellektualistinen ja symbolinen. Ks. näistä tarkemmin esimerkiksi Cunningham 1999, erit. s. 15–22, 55–76; Ketola *et al.* 1999, 21–27.

omanarvontuntoa. Uskonnolliset käsitteistöt sopivat tällaiseen selittämiseen mainiosti, koska ne sisältävät yleensä kattavan, koko todellisuutta koskevan uskomusjärjestelmän. Kaikki ihmiset eivät kuitenkaan käytä uskonnollisia selityksiä ja monet niistäkin, jotka niitä käyttävät, käyttävät niitä vain toisinaan.<sup>3</sup> Vaikka termi *ihme* tunnetaan erityisen hyvin uskonnollisissa konteksteissa<sup>4</sup>, sitä näytetään käytettävän laajasti myös uskonnollisen kielen ulkopuolella.<sup>5</sup>

Länsimaisessa kulttuurissa termi ihme on aika paljon esillä nykyaikana tavalla tai toisella kulttuurin monilla eri osa-alueilla – muillakin kuin vain niillä, joita yleisesti pidetään uskontona, filosofiana tai tieteenä. Tällaisia osa-alueita ovat monet taiteen alat kuten kaunokirjallisuus ja sitä lähellä oleva viihdekirjallisuus, muu viihde ja massamediat sekä urheilu. Ihmeistä puhutaan yleisesti myös niin sanottujen vaihtoehtoisten psykologis-lääketieteellisten terapia- ja hoitomuotojen yhteydessä, samoin niin sanottujen paratieteellisten yhdistysten sekä skeptisismi- ja vapaa-ajattelijaliikkeiden piirissä. Joissakin tutkimuksissa on todettu, että länsimaiden maallistumiskehitys<sup>6</sup> ei ole samassa suhteessa vähentänyt ihmisten uskoa erilaisiin

---

3 Spilka *et al.* 1985, 1–7; Vesala 2004, 219–221. Uskonnon määrittelemineen tai uskonto-käsitteen tarkka rajaaminen ole tarpeen tässä tutkimuksessa, koska ihmeitä tai siitä käytyä keskustelua ei rajata missään merkityksessä vain uskonnon alueelle. Uskontotieteilijät eivät ole päässeet täysin yksimielisyyteen uskonnon määritelmästä tai edes yksimielisyyteen sen määrittelemisen tarpeellisuudesta. Ks. erilaisia määritelmiä ja luonnehdintoja termille uskonto: Stark & Bainbridge 1987; Heinämäki 2004, 53; Pyysiäinen 2004b, 235–236; Hanegraaff 1999, 351; Anttonen 1999, 32–34.

4 Manabu Waidan mukaan ihme on joko keskeinen tai hyvin tuttu termi maailman eri uskonnoista ainakin kristinuskossa, islamissa, hindulaisuudessa, buddhalaisuudessa juutalaisuudessa sekä Intian, Kiinan ja Japanin muissa uskonnoissa. Se tavataan myös monissa niin sanottujen alkuperäiskansojen uskonnoissa ainakin Australiassa, Indonesiassa, Kiinassa ja arktisilla kansoilla kuten inuiiteilla. Näissä kaikissa on esiintynyt kertomuksia ihmeidentekijöistä ja kertomuksia on käytetty apologeettis-missionaariin tarkoituksiin. Tämä on tilanne myös buddhalaisuudessa, vaikka Buddha alun perin kielsi seuraajiaan näyttämästä ”ihmevoimaansa” (*siddhi* / *iddhi*) oppimattomille. Myös islamissa suhde ihmeisiin on hieman ristiriitainen: uskonnon perustaja Muhammed nimenomaisesti kieltäytyi tekemästä ihmeitä, koska ne kuuluvat hänen mukaansa vain Jumalalle. Siksi Muhammedin mukaan myöskään muita ihmeitä kuin Jumalan tekemiä ei ole. Kuitenkin myöhemmässä traditiossa on kerrottu Muhammedin tehneen ihmeitä. Ks. tarkemmin Waida 2005, 6049–6055; Woodward 2000, 18, 173–205. Ylimalkaisempia toteamuksia siitä, että ihmekertomuksia on kaikissa uskonnoissa, on useilla eri tutkijoilla; ks. Werblowsky 1980, 270; Grosso 1997, 183, 185; Pyysiäinen 2001, 115; Carroll 2005.

5 Neljä norjalaista uskontotieteilijää teki 1990-luvulla tutkimusprojektin *Myytti, magia ja ihmeet kohtaavat modernin*, jonka tuloksena mm. todettiin ihmekertomusten olevan osa länsimaista nykykulttuuria. Tutkijoiden mukaan ihmekertomukset palvelevat sekä yksilöpsykologisia että sosiaalisia funktioita; ks. tarkemmin Selberg 2000, 45–55. Sama käy ilmi myös esimerkiksi Olli ja Ullamaija Seppälän toimittamasta teoksesta, johon he keräsivät 135 nykysuomalaisen kirjoittamaa henkilöhistoriallista ihmekertomusta; ks. Seppälä & Seppälä 2001, erit. s. 7, 28–30.

6 Sekularisaatiosta eli maallistumisesta on esitetty monenlaisia teorioita. Juhani Pörsti esittelee tutkimuksia, jotka tukevat näkemystä, että uskonnollisuus ei ole niin voimakkaasti hävinnyt kuin monissa sekularisuusteorioissa usein annetaan ymmärtää. Pörstin mukaan yliluonnollinen kuuluu edelleenkin yksityiseen uskonnollisuuteen, vaikka ”yliluonnollisen eroosiota” on tapahtunut yhteisöllisessä uskonnollisissa kulttuureissa; Pörsti 2003, 24–28.

tieteellisen maailmankuvan ulkopuolisiin olentoihin ja voimiin.<sup>7</sup> Erityyppisistä tarinoista ihmisiä kiinnostavat joidenkin kognitiotieteellisten tutkimusten mukaan juuri sellaiset, joissa on sopivassa määrin – ei liikaa tai liian vähän – erikoisuutta. Ihmiset myös muistavat parhaiten juuri sellaiset tarinat.<sup>8</sup> Käsitettä ihme ei ole käytetty erityisen paljon vain menneinä aikoina, vaan se on monista syistä laajasti mukana myös nykyisessä länsimaaisessa kulttuurissa.<sup>9</sup>

Yleistä, ihmisten kaikilla elämänalueilla ilmenevää ihme-termin ja ihmekertomusten käyttöä voidaan kutsua kansanomaiseksi ihme-termin käytöksi ja yleiseksi ihmekeskusteluksi. Sille on ominaista, että mitä moninaisimpia asioita kutsutaan ihmeeksi pohtimatta syvällisesti, mitä ihmeellä tarkkaan ottaen tarkoitetaan. Yleiselle ihmekeskustelulle on monesti tyypillistä, että ihmeistä puhutaan tai keskustellaan kyseenalaistamatta niille annettuja merkityksiä tai niistä saatua tietoa. Yleisen ihmekeskustelun lisäksi on ollut sellaista keskustelua ihmeistä, jota voidaan kutsua filosofiseksi. Se on tietenkin historiallisesti, aatteellisesti ja myös sosiologisesti kietoutunut yleiseen keskusteluun eikä tarkkaa rajaa näiden välille voida vetää. Filosofinen keskustelu kuitenkin eroaa kansanomaisesta ihmekeskustelusta karkeasti arvioituna siten, että siinä on tietoinen pyrkimys näkemysten analysointiin ja problematisointiin.

Jotta tämän tutkimuksen kohteena oleva filosofinen ihmekeskustelu voidaan

- 
- 7 William S. Bainbridgen ja Rodney Starkin USA:ssa tekemien sosiologisten tutkimusten mukaan kristinuskon vaikutus irrationaalisina pidettyihin uskomuksiin on kaksijakoinen: kristityt yhtäältä uskovat esimerkiksi jotkut raamatulliset ihmeväitteet, mutta toisaalta torjuvat muita jyrkemmin okkultismiin ja pseudotieteeseen liittyvät ilmiöt. Samojen tutkijoiden mukaan puolestaan sellaiset ihmiset, joilla ei ole vahvaa uskonnollista vakaumusta, leikittelevät usein yliluonnollisilla käsitteillä eivätkä ole maallisia rationalisteja, jollaisiksi heidät helposti voisi mieltää. Niinpä näihin asioihin liittyvät ei-kristilliset kultit ovat Yhdysvalloissa yleisimpiä maan länsiosissa, jossa kristillisyyden on muuta maata heikompi; Bainbridge & Stark 1981, 56 ja 58. Myös Tapio Kerannon tutkimus suomalaisten ja virolaisten lukiolaisnuorten suhtautumisesta tiedeväittämien, rajatiedon ja eräiden ihmeiden uskottavuuteen toi tältä osin samansuuntaisen tuloksen; Keranto 1996, 11–13, 46–49. Alan Orensteinin vuonna 1995 Kanadassa tekemän tutkimuksen mukaan uskonnollisuus (*religious belief*) lisää uskoa myös paranormaaleihin ilmiöihin, mutta aktiivinen uskonnollinen osallistuminen kuten kirkossa käynti vähentää sitä; Orenstein 2002, 308–309.
  - 8 Näin ajattelevat uusimman kognitiotieteen edustajat. He ovat ottaneet käyttöön termin *intuitionvastainen* kuvaamaan ihmisille lajityypillisiä kummastuksenaiteita. Ks. esimerkiksi Boyer 1994b, 113–124; Pyysiäinen 2001, 117, 121–122.
  - 9 Olli ja Ullamaija Seppälä selittävät länsimaisen kulttuurin kiinnostusta ihmeisiin viittaamalla niin sanottuihin postmoderneihin virtauksiin ja niiden tuomaan epävarmuuteen ja moniarvoisuuteen; Seppälä & Seppälä 2001, 26. Lorraine Dastonin ja Katharine Parkin mukaan kiinnostus ihmeellisyyksiin, kuten luonnonoikkuihin, ihmelapsiin ja niin sanottuihin Wunderkammereihin (ihmekokoelmat, -museot, -huvipuistot) ja muihunkin vastaavaan kuriositeettiin on lisääntynyt 1980–1990-luvulla dramaattisesti. Heidän mukaansa tämäntyyppisellä erikoisuuksiin kohdistuvalla kiinnostuneisuudella on yhtenäinen ja pitkä historia myöhäisantiikista ainakin valitusaikaan asti; Daston & Park 1998, 10. Monet ajattelevat, että länsimaiden viimeaikainen lisääntynyt medioituminen ja uskonnon uusi tuleminen kulkevat käsi kädessä toistensa kanssa; de Vries 2001, 41–42.

sijoittaa omiin filosofisiin raameihinsa, on syytä luoda katsaus länsimaisen filosofisen ihme keskustelun historiallisiin juuriin sekä itse tutkittavana olevan keskustelujakson syntyyn ja eräisiin keskeisiin piirteisiin ennen kuin määritellään tämän tutkimuksen tarkka tehtävä.

## 1. LÄNSIMAISEN FILOSOFISEN IHMEKESKUSTELUN JUURET

Länsimaisen filosofisen ihme keskustelun juuret ulottuvat antiikkiin asti. Nykyinen länsimainen ajattelu on henkisiltä perustuksiltaan syvästi sekä antiikin perinteen että kristinuskon kyllästämä. Näistä kumpikin on antanut oman perusvireensä länsimaiseen käsitykseen ihmeistä.<sup>10</sup>

Antiikissa ihmeistä puhuminen oli hyvin tuttua eri uskontojen ja filosofisten koulukuntien vaikutuksesta. Antiikin uskonnoissa, varsinkin myöhäisantiikin aikana niin sanotuissa mysteeriuskonnoissa, ihmeet olivat keskeinen osa käsitemaailmaa. Joidenkin hallitsijoiden väitettiin tehneen ihmeitä ja useasta antiikin filosofista oli liikkeellä tarinoita, joissa nämä tekevät ihmeitä ja joissa kerrotaan heillä olevan ihmeellisiä kykyjä. Ihmeet olivat aika paljon esillä myös monien filosofien uskontoa vastustavassa kritiikissä. Esimerkiksi Cicero opetti, ettei mitään tapahdu ilman syytä. Hän jatkoi, että koska kaikki, mikä voi tapahtua, myös joskus tapahtuu, ei mitään voida pitää ihmeenä. Useimmat filosofisesti suuntautuneet ajattelijat taas olivat sikäli maltillisempia, että he eivät kieltäneet ihmeitä, vaan puolustivat oman uskontonsa ihmeitä kehumalla niiden suuruutta ja vähättelemällä muiden ihmeitä epätodennäköisiksi ja riittämättömästi todennetuiksi. Ihmeitä sivuttiin myös antiikin filosofien joissakin yleisissä filosofisissa keskusteluissa, joissa pohdittiin jumalien olemassaoloa ja jumalien ominaisuuksia kuten

---

10 Lacoste 2004, 1041. Länsimaisen ja muiden kulttuurien eroista on tehty jonkin verran ihmeisiin liittyvää tutkimusta. Benson Salerin mukaan joissakin ei-länsimaisissa kulttuureissa ei tunneta käsitettä *yliluonnollinen*; Saler 1977, 49–51. Länsimaisen ja itämaisen (juutalaisuus, islam, hindulaisuus ja buddhalaisuus) ihmekäsitysten eroja on selvitelty mm. Kenneth L. Woodward. Hänen mukaansa eri kulttuureille on tyypillistä määrittää ihme oman aikaisemman traditionsa pohjalta. Yhteinen piirre on mm., että ihmeet ymmärretään kummallakin suunnalla maapalloa hyvin yleisesti jumalien tai jumalhahmojen ”läsnäolon ja voiman merkeiksi”; Woodward 2000, 23–24. Samantyyppisiä käsityksiä ovat esittäneet myös A. Muzur ja A. Skrobonja; ks. Muzur & Skrobonja 2002, 325–332.

kaikkivoipaisuutta.<sup>11</sup>

Antiikin vaikutus myöhempään ihme keskusteluun näkyi myöhäiskeskiajalla mahdollisuutta ja välttämättömyyttä eli modaliteettia koskevista pohdintoista. Näiden käsitteiden kehityksessä erityisesti Aristoteleen ja myöhemmin Platonin ajatusten myötä- ja vastavaikutus oli keskeinen. Aristoteleen teleologinen ja aktiivis-essentialistinen luontokäsitys hylättiin, mikä mahdollisti sen, että luonnon fysikaaliset mahdollisuudet ja välttämättömyydet kyettiin erottamaan käsitteellisistä ja loogisista modaliteeteista. Merkittävää oli myös paluu Platoniin, joka teki ontologisen<sup>12</sup> eron jumalallisten ideoiden ja niitä kuvastavan vajavaisen fysikaalisen maailman välillä. Keskiajalla tätä sovellettiin siten, että ideoiden maailmaan kuuluvien logiikan ja matematiikan sääntöjen nähtiin sitovan myös Jumalaa<sup>13</sup> luomistyössään. Näin Jumalan luoman luonnon lainalaisuudet oli mahdollista palauttaa pelkkiin matemaattisiin suureisiin tarvitsematta välttämässä mitenkään ottaa selityksessä huomioon itse Jumalaa. Luonnon oliot nähtiin nyt – toisin kuin Aristoteles oli ajatellut – passiivisina kohteina, joita kuitenkin ohjasi tosiasialliset ja siitä itsestään erilliset luonnonlait. Tämä oli merkittävä käsitteellinen edellytys mekanistisen maailmankuvan ja myöhemmin modernin tieteen syntymiselle.<sup>14</sup>

Länsimaiseen ihmekäsitykseen on antiikin perinnön lisäksi vaikuttanut suuresti kristinusko. Kristinuskon juuret ovat juutalaisuudessa, jonka itseymmärryksen oleellinen perusta rakentuu Jumalan valittuna kansana olemiselle. Tätä perustellaan opillisesti ja historiallisesti muiden muassa Jumalan tekemillä ihmeellisillä teoilla juutalaisen kansan historiassa. Yksi juutalaisen itseymmärryksen kannalta keskeinen ihmeeksi katsottu

---

11 Sekä kreikan että latinan sana ihme on samaa sanuetta hämmästystä eli ihmetystä tarkoittavan sanan kanssa kuten suomessakin: kr. *thaumasion*, lat. *miraculum*. Ks. tarkemmin Werblowsky 1980, 269–273 ja Waida 2005, 6049. Antiikin stoalaiset olivat sitä mieltä, että jumala voi tehdä mitä vain. Monet muut edustivat kantaa, että jumalillekaan ei ole kaikki mahdollista. Tällaisia ovat esimerkiksi loogisesti absurdit tai itsessään ristiriitaiset teot. Esitettiin esimerkiksi, että jumala ei voi kuolla, muuttaa menneisyyttä, antaa kuoleville kuolemattomuutta, muistaa kuolleita tai muuttaa matemaattisia totuuksia; ks. Brown 1984, 4–5.

12 Ontologia tutkii kaiken olevan yleistä sisältöä ja rakennetta, ks. tarkemmin esimerkiksi Juti 2001, 14–15.

13 Tässä tutkimuksessa käytetään termiä jumala (pienellä alkukirjaimella) viittaamaan mihin tahansa mahdolliseen yliluonnolliseksi katsottuun olentoon, ja termiä Jumala (isolla alkukirjaimella) viittaamaan eri uskontojen kielenkäytössä viitattuihin yksittäisiin yliluonnollisiin olentoihin, kuten kristilliseen Jumalaan. Eri kirjoittajien näkemyksiä referoitaessa on säilytetty heidän tapansa kirjoittaa tämä sana joko pienellä tai isolla alkukirjaimella.

14 Työriinoa 1994, 81–82; Työriinoa 1996, 52–61. Aristoteleen teleologinen luontokäsitys tuli tunnetuksi niin sanotun latinalaisen averroisin välityksellä, joka pohjautui Aristoteleen ehkä tunnetuimman arabikommentaattorin, Averroësin (ibn Rushd, k. 1198), teosten käännöksiin. Aristoteles katsoi, että on vain yksi maailma ja että siinä kaikki tapahtuu välttämättä eikä sattumalta. Jotkut tulksivat tämän deterministisesti siten, että Jumala ei olisi voinut luoda toisenlaista maailmaa eikä Jumala voi puuttua sen kulkuaan eikä tehdä tässä merkityksessä ihmeitä. Tämän koettiin kirkon piirissä sotivan perinteistä Jumalan kaikkivaltiuuden ajatusta vastaan, jossa Jumala voi puuttua maailman menoon; Työriinoa 1996, 44–47;

tapahtuma on juutalaisen kansan pelastaminen niin sanotusta Egyptin orjuudesta noin 1200-luvulla eKr. Toisaalta juutalaisuus on monoteistinen uskonto, jossa suhtaudutaan hyvin torjuvasti muiden uskontojen jumaliin ja niiden edustajiin kuten ihmeidentekijöihin, noitiin tai henkienmanaajiin.<sup>15</sup>

Kristinuskon piirissä Raamatussa kerrotuilla ihmeillä on aina ollut keskeinen merkitys, koska ne ovat olleet osa kristinuskon historiallis-opillista sisältöä. Ne ovat olleet myös yksi keino puolustaa ulkopuolisille kristinuskon erityisyyttä.<sup>16</sup> Alkuvuosisatoinaan kirkko halusi puolustaa omaa olemassaoloaan ja itseymmärrystään ulkopuolisiksi katsomiinsa aatevirtauksiin nähden. Tällaisia olivat erityisesti antiikin pakanauskonnot, juutalaisuus, kristinuskosta itsestään irtautuneet lahkot ja myöhemmin islam. Raamatun ihmeitä ei tosin yleensä kerrottu pelkästään irrallisina ihmetarinoina, vaan ne liitettiin kertomuksiin Jeesuksen elämästä ja opetuksista.<sup>17</sup>

Vanhan- ja keskiajan teologeista Augustinus (k. 430) ja Tuomas Akvinolainen (k. 1274) vaikuttivat merkittävimmin kristilliseen ja sitä kautta koko länsimaiseen käsitykseen ihmeistä. Augustinukselle ainoa varsinainen ihme oli Jumalan luomistyö. Jumala saattoi tosin tehdä ihmeitä myös palvelijoidensa välityksellä. Ero luonnon ja yksittäisen ihmeeksi sanotun tapahtuman välillä oli pelkästään siinä, että jälkimmäisessä ihmeellisyys tulee selvemmin ilmi. Ainoa syy siihen, että emme yleensä sano koko luontoa ihmeeksi, on Augustinuksen mukaan luonnon tavallisuudessa. Augustinuksella ihme on siis pitkälle synonyymi uskonnolliselle merkityksellisyydelle. Jo Augustinus koki kuitenkin tarvetta antaa ihmeille myös jonkinlaista yleisempää selitystä. Hän arveli ihmeiden voivan olla luonnon prosessien nopeutumista, kuten ehkä kävi Raamatun

---

Työriinoja 1994, 71–72.

- 15 Egyptin orjuudesta vapautumiseen liitetään useita erikoisia tapahtumia ja varsinkin profeetta Mooseksen tekemiä ihmetekojä. Tällaisia olivat mm. Egyptin faraon kohtaamat vitsaukset ja "Kaislameren" vesien väistyminen ihmeellisesti niin, että kansa pääsi kulkemaan kuivan meren poikki, mutta heitä takaa ajaneet egyptiläiset sotajoukot juutuivat meren pohjaan ja lopulta hukkuivat (2. Moos. 12–14).
- 16 Samantyyppistä puolustusta on harjoitettu useissa muissakin uskonnoissa, esimerkiksi juutalaisuudessa ja islamissa; ks. esimerkiksi Waida 2005, 6049–6055; Woodward 2000, 173–205; Martin 1990, 189.
- 17 Kirkon piirissä on suhtauduttu eri tavoin Raamatussa kerrotun ajanjakson jälkeen ilmaantuneisiin kristillisiin ihmekertomuksiin. Yksi keskeinen tendenssi on ollut niiden arvon vähättely tai jopa niiden täydellinen kieltäminen. Irenaeus (k. 202) vähätteli oman aikansa ihmeitä, vaikkei kieltänyt niiden olemassaoloa. Augustinus (k. 430) väitti nuoremmalla iällään suoraan, että ihmeitä ei enää tapahdu. Myöhemmin hän kuitenkin puolusti oman aikansa ihmeväitteitä ja jopa listasi niitä nimeltä; ks. Brown 1984, 3–11; Mullin 1996, 10–11. Kirkon myöhemmissä vaiheissa jälkimmäisistä ihmeiden ongelma tuli merkittävällä tavalla esiin 1500-luvun reformaattoreiden opissa ihmeistä. Heidän vaikutuksestaan protestanttisessa maailmassa vakiintui seuraavaksi n. 350 vuodeksi eteenpäin tiukka kessationismiksi sanottu oppi, jonka mukaan ihmeet loppuivat apostoliseen aikaan eikä niitä enää sen jälkeen esiinny; ks. Mullin 1996, 1. Kessationismin 1850-luvun jälkeen alkaneesta murenemisesta ja sen yhteydessä käydystä yleisestä ihmekeskustelusta ks. Mullin 1996, erit. s. 1–5. Nykyään vain harva puolustaa kessationismia. Yksi tällainen on Leon Pearl; ks. Pearl 1988a, 491–492.



kuvaamissa Kaanan häissä veden muututtua viiniksi (Joh. 2: 1–12). Koska Augustinuksen mukaan kaikki on Jumalan luomaa, mitään ei kuitenkaan tapahdu luontoa vastaan (*contra naturam*), vaan meistä vain saattaa näyttää siltä.<sup>18</sup>

Aristoteleelta syvästi vaikutteensa saaneella Tuomas Akvinolaisella termi ihme saa sisältönsä objektiivisemmin, ensisijaisesti sen luontosuhteen kautta. Subjektiviisen uskonnollisen merkityksen osuus jää hänen määrittelyssään selvästi vähemmälle huomiolle kuin Augustinuksella. Ihme on Tuomaalle yliluonnollinen tapahtuma (*supra naturam*). Tuomaan mukaan Jumala toimii luomakunnassaan kolmella tavalla. Nämä tavat ovat: yleinen kaitselmus, erityinen kaitselmus ja ihmeet.<sup>19</sup> Tuomas eritteli erilaisia ihmeitä sen mukaan, kuinka vahvasti niissä poiketaan luonnosta. Tämän määrittäminen kulkee Tuomaalla rinnakkain sen kanssa, onko ihmeen tekijänä Jumala vai joku muu agentti. Enkelin tai demonin tekemä ihme on Tuomaan mukaan vain pseudoihme, koska se tapahtuu pelkkien luonnollisten välivaiheiden avulla, kun taas ihme varsinaisessa mielessä on sellainen tapahtuma, joka tapahtuu Jumalan suoran intervention vaikutuksesta koko luodun todellisuuden prosessien ulkopuolella.<sup>20</sup>

Yleinen vallitseva piirre kaikille edellä esitellyille kirkon piirissä vaikuttaneille ajattelijoille oli kritiikitön usko Raamatun ihmekertomusten historialliseen totuuteen siinä muodossa kuin ne on kerrottu. Toinen vallitseva yhteinen piirre oli, että heidän ihmeitä koskevan pohdintansa perusmotiivi ja -funktio oli apologeettinen.<sup>21</sup>

Keskiajalla läntistä filosofiaa harjoittivat etupäässä kristityt teologit. Heidän kirjoituksilleen oli leimaa antavaa antiikin perinnön – lähinnä Aristoteleen teoksiin pohjautuvien ajatusten – tekeminen ymmärrettäväksi ja niiden sovittaminen kristinuskon raameihin. Myöhäiskeskiajalla erityisesti Johannes Duns Skotuksen (k. 1308),

18 Merkittäviä muita vanhanajan kirkkoisä, joilla ihmeet olivat erityisen selkeästi esillä, olivat Tertullianus (k. n. 220), Origenes (k. 254), Athanasius (k. 373) ja Gregorius Nyssalainen (k. 395). Ks. Brown 1984, 3–12; Mullin 1996, 10–11.

19 Näiden lisäksi Jumalan tekoja on Tuomaan mukaan itse maailman luominen ja sen ylläpitäminen. Tästä jaotellusta ks. lisää esimerkiksi Bartholomew 1984, 120–123; Danzeisen 1997, 7–22; Craig 1998.

20 King-Farlow 1982, 216–218; Brown 1984, 11–12, 18. Mullin 1996, 12.

21 Historiallisen tulkinnan lisäksi tunnettiin myös tekstien allegorinen tulkinta. Aivan kristinuskon alkuvuosikymmenistä lähtien aina uudelle ajalle asti juuri kirkon suhtautuminen ihmeisiin on ollut yksi keskeinen tekijä, joka on pitänyt yllä kirkon ulkopuolellakin keskustelua ihmeistä ja niiden merkityksestä. Kirkon piirissä keskusteluun on kuulunut sekä julistuksellista apologetiikkaa että sofistikoituneempaa teologista pohdintaa. Ks. Brown 1984, 3–20. Tosin yleinen käsitys, että kristillinen apologetiikka olisi pääperusteenaan pitänyt juuri ihmeitä, ei pidä kaikilta osin paikkaansa; ks. Brown 1984, 19 ja Flew 1966, 142. Ensimmäisten vuosisatojen kirkon ei voida sanoa juurikaan estäneen omana aikanaan sellaista toimintaa, jota nykyään luonnehdittaisiin tieteelliseksi. Eniten tällaisen toiminnan hiipumiseen vaikutti Rooman valtakunnan alueella vallitseva yleinen taloudellis-poliittinen kehitys. Verrattuna sen ajan muihin vahvoihin ideologioihin kuten gnostilaisuuteen, uusplatonismiin tai mysteeriuskontoihin, kristinuskko tarjosi jopa hiukan suuremman kannustimen luonnon tutkimiselle; Lindberg 1986, 33.

Guillelmus Ockhamin (k. 1349) ja muun niin sanotun *via modernan*, uuden nominalistisen koulukunnan, uudet käsitteelliset löydöt loivat pohjan teologian ja luonnontieteen metodien irtautumiselle toisistaan. Löydöt koskivat erityisesti modaalisuutta, kausaalisuutta sekä luonnon ja Jumalan keskinäistä suhdetta. Merkittävää oli heidän tekemänsä ero luonnon välttämättömyyden ja käsitteellisen välttämättömyyden välille. Koska luonnon välttämättömyydet olivat vain kontingenteja ja voisivat siis olla aivan toisenlaisiakin, niitä ei voi tuntea pelkällä filosofisella argumentoinnilla niin kuin käsitteellisiä välttämättömyyksiä, vaan ne täytyy löytää empiirisen tutkimisen avulla.<sup>22</sup>

Viimeistään uudella ajalla alkoi Euroopassa merkittävä yleinen kulttuurinen muutos. Kirkon vaikutus yleisesti ottaen kaikilla elämän alueilla on vähitellen mutta selvästi pienentynyt. Kehitykselle antoivat alkusysäyksen muiden muassa läntisen kirkon jakautuminen ja sen tuoma hajanaisuus ja eripura. Sitä edistivät myös vastauskonpuhdistus sekä erityisesti 1600-luvulta alkanut empiiris-luonnontieteellisen ja rationalistisen asennoitumisen syntyminen. Varsinkin uudet aurinkokeskeiset astronomiset ajatukset johtivat uudenlaiseen käsitykseen luonnosta: renessanssille tyypillinen ajatus luonnosta ikään kuin kontingentisti osistaan koostuvana ja elävänä, toiminnaltaan arvaamattomana organismina vaihtui nyt käsitykseen, jossa luonto nähdään mekaanisena ja ennustettavana koneena.<sup>23</sup> Keskeistä uudessa käsityksessä oli yhtäältä, että luonnon oletettiin Jumalan luomistyön tuloksena olevan Jumalasta irrallinen ja erillinen mutta samasta syystä harmoninen ja siten itsessään ymmärrettävä kokonaisuus. Harmonisuus tulkittiin Jumalan luonnolle antamaksi lainomaisuudeksi. Luonnon substanssien välissä ajateltiin olevan jonkinlaiset luonnonsisäiset välittömät kiinnekohdat. Tämä johti toisaalta mekanistiseen luontokuvaan. Siinä kiellettiin aiempi renessanssin käsitys mystisestä kaukovaikutuksesta.<sup>24</sup> Maailmaa alettiin tietoisesti tarkastella ilman jumalaoletusta. Tätä uutta asennetta jatkoi 1700-luvulla valistusaate ja 1800-luvulla sitä vahvisti erityisesti darvinismi.

Näin syntyi vastakkainasettelu tieteen edustajien ja niin sanottujen vanhakantaisten välille. Rintamalinjat näiden kesken eivät suinkaan koko ajan olleet selkeät, sillä moni uuden aatteen kannattaja oli samalla harras kirkon uskova jäsen ja

---

22 Knuuttila 1993, 180–182; Työrinoja 1996, 38–55. Ks. myös Työrinoja 1995, 44–51.

23 Harman 1983, 12; Brooke 1991, 13.

24 Juti 2001, 352.

toisaalta monet uudet tieteelliset ajatukset ja innovaatiot esitettiin teologisin termein ja puolustaan uskoa Jumalaan.<sup>25</sup> Myöskään kirkon puolelta toiminta ei ollut yksioikoisesti tieteen vastaista. Siellä esimerkiksi käytettiin joissakin yhteyksissä uutta, mekanistista maailmankuvaa apuna omien näkemysten puolustamiseen ateistisia tulkintoja vastaan ja myöhemmin jopa vääräuskoisten tunnistamiseen. Yhteistä näille kummallekin osapuolelle kuitenkin oli, että tieteellinen tieto ymmärrettiin – varsinkin protestanttisen uskon piirissä – uudella tavalla erilliseksi uskonnosta.<sup>26</sup> Luontoon liittyvän filosofisen keskustelun pääpaino kääntyi aristoteelisista lähtökohdista ja teologisista motiiveista kohti luonnon ja Jumalan keskinäisen suhteen uudenlaista, rationaalista problematisointia. Koska ihmeet oli ymmärretty aiemmin enimmäkseen Jumalan luontoon puuttumisena, ne nousivat usein esille otetuksi, konkreettiseksi keskustelun ja väittelyn kohteeksi.<sup>27</sup>

Huomionarvoisaa tämän tutkimuksen kannalta on, että uudenajan ensimmäisiltä vuosisadoilta voidaan löytää myös joitakin melko syvälle meneviä ihmeen erittelyjä. Niissä jo näkyy uudenlainen, ei-uskonnollinen käsitys luonnonlaeista. Esimerkiksi katolinen munkki ja matemaatikko Marin Mersenne (k. 1648) eritteli luonnonlakien ja Jumalan keskinäistä suhdetta siten, että tieteen muotoilemat fysikaaliset luonnonlait ovat kyllä ilmauksia perimmäisestä jumalallisesta tahdosta, mutta ne eivät sido Jumalaa, joka voi joka hetki niin halutessaan toimia toisinkin. Näin Mersenne teki eron luonnollisten eli ihmetystä aiheuttavien aiheiden ja ”todellisten ihmeiden” välillä. Tapahtuma oli Mersennen mukaan todellinen ihme, jos sitä ei voida selittää fysiikan lakien mukaan.<sup>28</sup> Uutta siis oli, että ihme voitiin nyt määritellä kokonaan uskonnon ulkopuolella. Ihme oli

---

25 Henry 1997, 86; Brooke 1991, 13, 126. Esimerkiksi jotkut niistä, jotka vastustivat ihmeitä ja mm. jumalallista kaitselmusta ja kannattivat ei-uskonnollista mekanistista käsitystä luonnosta, väittivät, että kaikki erikoiseltakin näyttävä täytyy olla selitettävissä luonnollisten voimien – eikä Jumalan – avulla. Niinpä he joutuivat joskus selittämään asioita sellaisilla luonnollisilla voimilla, kuten tähtien liikkeillä ja ihmisten ajatuksilla, mikä taas toisaalta soti heidän mekanistista kokonaiskäsitystään vastaan; ks. Brooke 1991, 126.

26 Knuuttila 2003, 19; Harman 1983, 33; Henry 1997, 85, 96–97.

27 Brown 1984, 23–25; Brooke 1991, 1–8, 78–79, 117–118, 124–127, 134, 147. Katolisen kirkon puolelta jännitettä lisäsi merkittävästi sen tiukka näkemys transsubstantiaatio-opista. Opin mukaan ehtoollisaterian leivän ja viinin substanssi muuttuu ihmeenomaisesti, vaikka aksidenssi eli ulkoisesti havaittava pysyy entisellään. Mekanistisen käsityksen mukaan tämä ei olisi mahdollista, koska havaittavien ominaisuuksien ajattelaan siinä olevan välttämättä riippuvia aineen sisäisestä rakenteesta; ks. Brooke 1991, 141–142; Henry 1997, 91.

28 Mersenne tahtoi puolustaa katolista kantaa totuuden ja tradition keskinäisestä yhtenäisyydestä sekä protestantteja että deistejä vastaan, joilla oli tässä asiassa yhteinen vastakkainen näkemys. Toisella rintamalla Mersenne halusi taistella materialisteja vastaan käyttämällä mekanistista maailmankuvaa Jumalan ja ihmeiden puolustamiseen. Mersennen tapaus osoittaa, että myös uskon puolustukseksi otetut profaanit aseet saattoivat osua ainakin osittain myös omaan nilkkaan ja että kirkollisen rintaman sisäiset kiistat katolisten ja protestanttien välillä auttoivat joskus uusien, profaanien tieteellisten ajatuskulkujen kehityksessä. Ks. tarkemmin Brooke 1991, 125–127; Ashworth 1986, 138.

mahdollista nähdä suhteessa luonnonlakeihin, jotka olivat tiedeyhteisön muotoilemia.

Tälle vastakkaisiakin näkemyksiä oli. Monet René Descartesin (k. 1650) seuraajat kehittivät okkasionalismiksi kutsuttua näkemystä. Sen mukaan kaikki vaikuttaminen eli kausaalisuus tulee yksin ja ainoastaan Jumalalta. Luonnollisilla olioilla ei ole itsessään voimaa vaikuttaa mihinkään, vaan ne vain näyttävät vaikuttavan toisiinsa. Tällaista käsitystä pidettiin kuitenkin ongelmallisena, koska se turhensi luonnon olioiden pysyvät olemukset ja luonnon oman aktiivisuuden tekemällä kaiken olevaisen joka hetki riippuvaiseksi Jumalan suorasta tahtomisesta. Se johti myös siihen outoon käsitykseen, että Jumala luo maailma joka hetki uudelleen ja koko luonto on siten yhtä jatkuvaa ihmettä eli Jumalan jokahetkistä erityistä suoraa vaikutusta.<sup>29</sup>

Valistuksen aikana länsimaiseen ihmekeskusteluun hahmottui kaksi pääaluetta. Ensimmäinen ja määrällisesti suurempi keskustelu on koskenut luonnon ja Jumalan, tai myöhempään kontekstiin sovittaen, modernin tieteen ja kristinuskon välistä jännitteistä suhdetta toisiinsa. Vaikka tästä tietenkin oli keskusteltu aiemminkin, uutta valistuksesta lähtien oli, että keskustelujen avaajina ja vetäjinä eivät enää olleet teologit, vaan he olivat enemmänkin puolustuskannalla.<sup>30</sup> Toinen, määrällisesti vähäisempi keskustelu on koskenut maagisia ja okkultistisia kansanuskomuksia. Tällaiset uskomukset ovat olleet joko kokonaan kristinuskon ulkopuolisia tai siihen osittain kytkeytyneitä. Valistuksen jälkeen tämä teema tuli esiin, kun uuden luonnontieteellisen asenteen kannattajat asettuivat vastustamaan myös niin sanottua mystistä luonnonfilosofiaa.<sup>31</sup> Valistusajalla kritiikki sekä kristinuskon että luonnonfilosofian perinteitä kohtaan laajeni niin, että kritiikistä voidaan erotella jo eri suuntauksia, kuten deistit<sup>32</sup>, materialistit<sup>33</sup> ja

29 Henry 1997, 88–89; Työriñoja 1999, 143–144; Työriñoja 1994, 70–71.

30 Knuuttila 2003, 19; Mullin 1996, 266.

31 Mystinen luonnonfilosofia syntyi renessanssiajalla. Se sai suurta suosiota aikansa oppineidenkin keskuudessa. Sen osa-alueista muistetaan nykyään parhaiten alkemia. Alkemia oli renessanssiajalta lähtien 1500-luvulle asti arvostettu osa oman aikansa tiedettä. Muita virtauksia tuolloin olivat mm. kabbalistiikka, hermetismi ja okkultismi, joiden huono maine on suurimmaksi osaksi vasta jälkikäteen annettua; Knuuttila 1993, 184–185. Ks. tarkemmin mm. Henry 1997, 54–67; Harman 1983, 11–12; Knuuttila 2003, 19; Yates 1979, 1–27, 49–59, 79–93.

32 Deistit eivät olleet mikään yhtenäinen koulukunta, vaan pikemminkin samantyyppisesti asioita katsovia erillisiä vapaa-ajattelijoita, joita yhdisti luottamus järkeen ja humanisuuteen, jonkinlainen usko luoja-Jumalaan sekä vastenmielisyys institutionalisoitunutta uskontoa kohtaan. Deismin yhden juuren voidaan nähdä olevan protestanttisessa kessationismissa, jonka mukaan ihmeet loppuivat apostoliseen aikaan. Useimmat deistit vaikuttivat protestanttisessa Britanniassa 1600–1700-luvulla. Deistien perusajatus oli, että Jumala oli kyllä luonut maailman, mutta jättänyt sen sitten toimimaan asettamiensa lakien mukaan eikä puutu mitenkään enää luonnon kulkuun. Deistit eivät täysin kieltäytyneet puhumasta ihmeistä tai kieltäneet edes niiden mahdollisuutta tapahtua, mutta he eivät vain katsoneet niillä olevan merkitystä tieteessä. Heidän mukaansa ihmeitä ei ole tarkoitettu korjaamaan puutteellista ”kellokoneistoa” eli mekanistista luontoa, vaan ihmeet tyydyttävät ihmisten henkilökohtaisia uskonnollisia tarpeita. Heidän mukaansa ihmekertomukset – tai ainakin osa niistä – olivat pelkkiä legendoja. Ks. tarkemmin Brown 1984, 47–52; Brooke 1991, 152–153,

agnostikot<sup>34</sup>. Viimeksi mainittuihin kuului David Hume (1711–1776), jonka kirjoitus *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748)<sup>35</sup> on inspiroinut erittäin merkittävällä tavalla koko hänen jälkeistään filosofista ihmekeskustelua. David Humen perusasenne ihmeisiin oli monessa suhteessa kielteinen. Erityisesti hän halusi kiistää niiden arvon kristinuskon oppien tukena. Humen kuuluisan lauseen mukaan ”mikään todistus ei ole riittävä todistamaan ihmettä, ellei sen paikkansapitämättömyys ole vielä ihmeellisempi kuin tosiasia, jota sen oli tarkoitus todistaa”.<sup>36</sup>

Valistuksen empirismi ja rationalismi ja niiden varaan rakentunut moderni tiede on tuskin koskaan pitänyt kriittiseksi katsomansa tehtävän pääkohteena ihmeitä. Ihmeet ovat olleet vain sen yksi sivujuonne. Myöskään kirkollinen rintama ei ole pitänyt ihmeiden puolustusta ensisijaisena tehtävänä. Keskustelua ihmeistä on kuitenkin riittänyt. Kummankin osapuolen kannalta se näyttää olleen usein painoarvoaan vilkkaampaa. Ihmeet ovat kiehtovuudessaan olleet kaikille tuttu ja helposti esiin otettavissa oleva aihepiiri, josta niin kansanuskomusten kuin kirkollisenkin tradition kannattajilla on ollut oma vahva näkemyksensä. Se on ollut helppo ottaa myös tieteellisen asenteen kannattajien puolella silmätikuksi. Suhteessa ihmeisiin, taikuuteen

---

162–163, 167–171, 248. Myöhemmin niin sanottu liberaaliprotestantismi 1800-luvulla edusti monessa suhteessa deisteille tyyppistä suhtautumista ihmeisiin; ks. tästä esimerkiksi Werblowsky 1980, 273–274.

33 Materialistien mukaan monet luonnontieteelliset uudet löydöt osoittivat, että todellisuuden kahtiajako aineeseen ja henkeen tai ruumiiseen ja sieluun ei pidä paikkaansa. He katsoivat kaiken koostuvan perimmiltään materiaasta eli aineesta ja toimivan sen omien lakien mukaan. Niinpä jumalaa, sielua tai muita niiden kaltaisia henkisiä entiteettejä ei ole olemassa. Siten myöskään jumalan aikaansaamia ihmeitä ei ole. He arvostelivat myös monia muita kirkon esillä pitämiä raamatullisia totuuksia; ks. Brooke 1991, 152, 171–180. John Henry katsoo, että näihin aikoihin sijoittuvat modernin ateismin syntyjuuret; Henry 1997, 95.

34 Agnostikot väittivät, että on mahdotonta tietää jumalan luonteesta mitään, millä pitäisi olla oleellista merkitystä ihmisen käyttäytymiselle; ks. esimerkiksi Brooke 1991, 152–153, 180–189.

35 Käytössäni ei ollut alkuperäistä teosta vaan v. 1777 postuumina ilmestynyt laitos ja sen niin sanottu Selby-Biggen toinen editio vuodelta 1902, jota nykyisin yleisimmin käytetään; ks. Hume 1902.

36 Hume 1902, 115–116: ”— no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish —”. On edelleenkin vilkkaan tieteellisen keskustelun aihe, mitä Hume kaiken kaikkiaan tarkoitti sanoa kirjoituksessaan ihmeistä. Hyvin selvältä kuitenkin näyttää, että hän halusi vastustaa uskoa ihmekertomuksiin ja halusi kieltää väitettyjen ihmeiden arvon kristinuskon totuuden puolesta; ks. esimerkiksi Brooke 1991, 152–153; Brown 1984, 79–100. Ihmekritiikin historiasta uudenajan alussa ks. Brown 1984, 23–77. Uskonnonfilosofian alkuajoista ks. Knuuttila 2003, 14–25. Humen vahvaa asemaa myöhemmän ihmekeskusteluun painottavat myös John Cobb (Cobb 2005, 3557) ja David Brown (Brown 1993, 440–443). Humen *Enquiry*lla on edelleen pysyvä merkitys ihmekeskustelussa. Tästä osoituksena on, että aivan viime vuosiin asti on ilmestynyt kymmeniä sitä arvioivia artikkeleita ja monografioita. Uusimmista monografioista ks: Beckwith 1989a; Beckwith 1989b; Levine 1988b; Slupik 1992; van der Breggen 1994; Tweyman 1996; Johnson 1999; van der Breggen 1994; Houston 1994; Danzeisen 1997; Earman 2000; Howson 2000; Fogelin 2003. Humen ihmekäsitystä koskevista uusimmista artikkeleista ks. Ahern 1975; Schlesinger 1987; Sorensen 1987; Dawid & Gillies 1989; Fogelin 1990; Merrill 1991; Gillies 1991; Schoen 1991; Sobel 1991; Backhaus 1993; Beckwith 1993; Earman 1993; Ellin 1993; Grey 1993; Millican 1993; Foster 1994; Stewart 1994; Armstrong 1995; Hájek 1995; Slupik 1995; Larmer 1996a; Weintraub 1996; Bagger 1997; Holder 1998; Kivelä 1998; Mavrodes 1998; Reppert 1998; Clarke 1999; Legg 2001; van der Breggen 2002; Garrett 2002; Carroll 2005; Tucker 2005.

ja esimerkiksi joihinkin yliluonnollisiin olentoihin kaikki osapuolet – myös keskustelun reflektoiduimmilla tasoilla – ovat saattaneet helposti ja näkyvästi osoittaa oman kantansa ja muiden näkemysten keskinäiset erot, leimata vastustajat johonkin tiettyyn ryhmään kuuluviksi ja osoittaa puolestaan omaa sitoutumistaan omaan ryhmäänsä. Kirkollis-teologisista ja filosofis-skeptisistä lähtökuopista käynnistynyt keskustelu ihmeistä on jatkunut vilkkaana, vaikka eri rintamalinjat ovatkin ajan kuluessa liikkuneet suhteessa toisiinsa ja muihin näkemyksiin sekä detaljikysymyksissä myös sekoittuneet eri tavoin keskenään. Keskustelun voidaan sanoa koko ajan hivenen myös edistyneen siinä mielessä, että esitetyt näkökohdat ovat jonkin verran lisääntyneet ja syventyneet.<sup>37</sup>

## 2. UUSIN FILOSOFINEN IHMEKESKUSTELU

1800-luvun puolessa välissä käynnistynyt yhdysvaltalainen ja brittiläinen teologis-filosofinen ihmekeskustelu saavutti määrällisen huippunsa 1920-luvulla. Tämän jälkeen tuli useita vuosikymmeniä kestänyt hiljaisempi kausi. Keskustelun vaimenemiseen vaikutti useita eri syitä.<sup>38</sup> Kirkollisella puolella syntyi protestanttien piirissä niin sanottu neo-ortodoksinen suuntaus, jossa ihmeet nähtiin yhä jyrkemmin vain ja ainoastaan yliluonnollisen olennon tekoina.<sup>39</sup> Tämä kirkollisen puolen muutos

---

37 David Brownin mukaan ”keskustelu jatkuu yhä, mutta hyvin erillaisena”, Brown 1993, 440–443. Jean-Yves Lacosten mukaan filosofinen ihmekeskustelu on jatkunut vilkkaana anglosaksisessa maailmassa ”joko Humen vaikutuksen alaisena tai Wittgensteinin ohjauksessa”; Lacoste 2004, 1044. Eräissä tapauksissa ihmeen voidaan sanoa olleen joko yleisen, teologisen tai filosofisen keskustelun keskeisin aihe. R. M. Burns kertoo esimerkiksi, että 1700-luvun ensimmäisellä puoliskolla englantilaista intellektuaalista elämää dominoi kiistely ihmeestä; Burns 1981, 9. Robert S. Mullin antaa aika tarkan kuvauksen erästä toisesta ”suuresta ihmekeskustelusta”. Tällä Mullin tarkoittaa suurin piirtein vuosien 1850–1930 välillä käytyä angloamerikkalaista keskustelua. Se oli enimmäkseen ei-akateemista, mutta sillä oli myös merkittäviä kirkkohistoriallisia vaikutuksia; Mullin 1996, 3, 31–57, 138–178. Filosofis-skeptiseksi keskusteluksi kutsumallani rintamalla termin ihme sijasta (tai sen rinnalla) käytetään monesti sitä lähellä olevia termejä *anomalioita* tai *paranormaaleja* kuvaamaan tuntematonta ja outoa; ks. esimerkiksi Kivinen 1989, 46–47.

38 Tiukasti ihmeiden aatehistoriaan liittyvien syiden lisäksi oli myös syitä. Ensiksikin ulkoiset puitteet ja olosuhteet muuttivat ensimmäisen maailmansodan takia aiempaa vaikeammiksi. Toiseksi tieteen uudet tutkimusalat, muutokriittinen raamatuntutkimus ja psykoanalyysi, suhteuttivat ihmekertomuksia aivan uudella tavalla ja mahdollistivat tulkinnan painopisteen siirtymisen ihmeiden hengelliseen ja psykologiseen ulottuvuuteen. Ks. tästä kehityksestä tarkemmin: Mullin 1996, 258–259.

39 Niiden nähtiin olevan ”merkkejä” meille ihmisille, ei niinkään Jeesuksen jumaluuden todisteita, kuten traditionalistit ajattelivat eikä myöskään vain jäänteitä vanhasta maailmankuvasta, kuten modernistit ajattelivat. Ihmeistä tuli joillekin teologeille jopa avainkäsite koko teologisen systeemin keskeisen kysymyksen, tämän- ja tuonpuoleisuuden keskinäisen rajan, selittämisessä. Neo-ortodoksia otti vaikutteita

vahvasti toisella rintamalla vain lisää positivistisen<sup>40</sup> tieteenihanteen mukaista, jo muutenkin kielteistä perusnäkemystä kaikkeen yliluonnolliseen ja uskonnolliseen. Koko edellä kuvattu kehitys johti siihen, että kaikkien osapuolten toiveen mukaisesti ikään kuin yhteisellä lausumattomalla päätöksellä ihme rajattiin pelkäksi – vaikkakin tuolloin keskeiseksi – systemaattisen teologian termiksi ja puhtaaksi uskonnolliseksi merkityskategoriaksi. Koska ihmeen ongelma yleisesti ottaen katsottiin – tosin eri syistä – ratkaistun, ihmeistä käytävälle filosofiselle keskustelulle tai niin sanotulle luonnolliselle teologialle ei ollut juuri kenelläkään tarvetta. Samoin lopahti osapuolten kiinnostus oman aikansa ihmeväitteisiin.<sup>41</sup>

1930-luvulta alkanut hiljaiselo anglosaksisissa<sup>42</sup> ihmekeskustelussa rikkoutui kunnolla vasta 1960-luvun loppupuoliskolla.<sup>43</sup> Uusimman keskustelun syntymisen keskeisimmät taustasyöt ovat kytköksissä sekä yleiseen kirkolliseen ja kulttuuriseen kuin myös niin sanotun analyttisen uskonnonfilosofian kehitykseen. Kirkollis-teologisella rintamalla entiset neo-ortodoksian ja muutokriittisen raamattututkimuksen vastaukset eivät enää riittäneet samaan aikaan, kuin karismaattinen liike ihmeperantumiskorostuksineen alkoi merkittävällä tavalla vaikuttaa anglosaksisissa

mm. Karl Barthilta, joka oli yksi kuuluisimmista tämänsuuntaisesti ajattelevista teologeista tuohon aikaan; Mullin 1996, 221–224, 236–237, 253–255, 158–159.

- 40 Positivismi on 1800-luvulla syntynyt filosofinen suuntaus. Karkeasti luonnehdittuna sen mukaan kaikki todet väitteet pitää pystyä palauttamaan havaintoihin. Luonnontieteiden asemaa tiedon lähteenä korostetaan. Siksi positivismille on tyypillistä, että kaikkiin metafysiisiin oletuksiin kuten ”yliluonnollisuuteen” suhtaudutaan erittäin kielteisesti; ks. tarkemmin esimerkiksi Niiniluoto 1980, 254–255; Giedymin 1975, erit. s. 276–277.
- 41 Mullin 1996, 251–258. Yhdysvalloissa merkittävä syy oman ajan ihmeväitteiden väheksymiseen oli reformaatiokaudella tapahtuneen asetelman toistuminen: jotkin kirkolliset suunnat suhtautuivat negatiivisesti oman aikansa ihmeväitteisiin kirkkopoliittisista syistä eli siksi, että eräät kilpailevat kirkolliset suunnat painottivat niitä; ks. Mullin 1996, 159–160.
- 42 Termejä *anglosaksinen* ja *angloamerikkalainen* näytetään käytettävän näissä yhteyksissä pitkälle vaihtoehtoisesti; vertaa esimerkiksi Heikki Kirjavaisen, Timo Koistisen ja Simo Knuuttilan sanankäyttöä; Kirjavainen 1975; Koistinen 1996; Knuuttila 2003. Termi *anglosaksinen* näyttää olevan jäämässä kokonaan pois käytöstä. Sanan *angloamerikkalainen* yksi ongelma on, että Yhdysvalloissa sillä voidaan tarkoittaa myös kapeasti englantilaisperäisiä amerikkalaisia. Tässä tutkimuksessa en käytä näitä termejä synonyymeinä, vaan teen niiden välillä sen eron, että *angloamerikkalainen* viittaa Brittein saarilla ja Yhdysvalloissa olevaan, tapahtuvaan tai sieltä peräisin olevaan, kun taas *anglosaksinen* tarkoittaa laajemmin englanninkieliseen kulttuuripiiriin kuuluvaa, siis maailmanlaajuisesti englanninkieliseen kulttuuriin, muuhinkin kuin britteihin tai Amerikan englanninkielisiin kuuluvaa, kuten esimerkiksi australialaisia. Termit *englanninkielinen* ja *anglofoninen* tulevat käytännössä merkitykseltään sitä hyvin lähelle. On myös huomattava, että amerikkalainen uskonnonfilosofia ei suinkaan ole pelkästään analyttisen tradition piiriin kuuluvaa, vaan Yhdysvalloissa on myös toisenlaisiin lähtökohtiin pohjautuvaa uskonnonfilosofiaa; ks. Koistinen 2000b, 18–19, 161–181; Wolterstorff 2000, 152–155.
- 43 Keskustelun 1930-luvulta alkanut ”tulitauko”, kuten Robert S. Mullin sitä nimitää, ei tietenkään ollut totaalinen, mutta kuitenkin niin selvä, että useat ihmekeskustelua tutkineet sijoittavat uskonnonfilosofisen ihmekeskustelun uusimman alkamisen juuri 1960-luvulle; ks. Abraham 1985, 152; Basinger & Basinger 1986, 2; Larmer 1988b, ix–x; Mullin 1996, 261. Raamatun tutkijoita kiinnostivat ihmeistä luonnollisesti erityisesti Jeesuksen tekemät ihmeet, mutta Brownin mukaan myös sillä rintamalla oli hiljaiseloa toisen maailmansodan jälkeen 1960-luvulle asti; Brown 1984, 262–266.

maissa niin protestanttisissa kirkkokunnissa kuin katolisessakin kirkossa.<sup>44</sup> Myös yleinen kulttuurinen ilmapiiri muuttui 1960-luvulla. Esimerkiksi ensimmäiset kuuhun suuntautuneet avaruuslennot lisäsivät merkittävällä tavalla kiinnostusta muiden muassa ufoihin. Samoin 1960-luvulla länsimainen kulttuuri koki joidenkin arvioiden mukaan maallistumiskehityksessään yhden huipun- ja taitekohtansa.<sup>45</sup>

Niin sanottu analyttinen filosofia, joka syntyi 1900-luvun alkupuoliskon loogisesta positivismista ja lingvistisestä filosofiasta, vaikutti 1940-luvulta alkaen uudenlaisen uskonnonfilosofian syntyyn.<sup>46</sup> Tunnusomaista tälle teologisten ongelmien filosofiselle tarkastelulle oli huomion kohdistaminen siihen kieleen, jota teologia ja uskonnot käyttävät. Keskeistä oli tutkia tuon kielen ilmaisujen tosiasiallista käyttöä, käsitteiden merkitystä sekä filosofisia ehtoja, mahdollisuuksia ja rajoituksia.<sup>47</sup> Ihmekeskustelussa analyttisen filosofian vaikutus alkoi näkyä kunnolla vasta 1960-luvun lopulla.

Edellä mainitut yleiset kulttuuriset ja uskonnolliset muutokset yhdessä analyttisen uskonnonfilosofian muovautumisen kanssa näkyivät ihmekeskustelun voimakkaana viriämisenä anglosaksisissa maissa 1960-luvun loppupuolella.<sup>48</sup> Filosofinen ihmekeskustelu yltyi erityisen vilkkaaseen käyntiin erityisesti neljän

44 Neo-ortodoksia korotti ihmeen sellaisiin teologisiin sfääreihin, joilla oli vain vähän tekemistä arkitodellisuuden kanssa. Muotokritiikki puolestaan ”demytologisoi” ihmeet Raamatusta; Mullin 1996, 261–263. Ketolan *et al.* mukaan 1960-luvulla syntyi myös uskontotieteellinen uusi kiinnostus uskonnon ja länsimaisen yhteiskunnan välisen suhteen selvittämiseen; Ketola *et al.* 1997, 97–98.

45 Karttunen 1997, 69. Alister McGrath pitää yhtenä maallistumisen huipun merkinä vuonna 1965 ilmestynyttä Harvey Coxin kirjaa *The Secular City*, jossa McGrathin mukaan katsottiin uskonnon ”pian” häviävän; McGrath 2004, 173–175, 189–197, 264–269. Juhani Pörsti yhtyy Ronald Inglehartin näkemykseen, että suuri kulttuurinen taite ”modernisaatiosta” ”postmodernisaatioon” olisi tapahtunut 1970-luvun alkupuolella, Pörsti 2003, 29; Inglehart 1997, 4, 74–77.

46 Barry Stroudin mukaan loogisen positivismin valtakausi loppui 1960-luvulle tultaessa; Stroud 1992, 262.

47 Kirjavainen katsoo ”uuden uskonnonfilosofisen keskustelun pelinavauksen” tapahtuneen anglosaksisessa maailmassa vuonna 1946, jolloin ilmestyi A. J. Ayerin teoksen *Language, Truth and Logic* toinen laitos. Tällaista uskonnonfilosofista tarkastelunäkökulmaa Kirjavainen kutsuu metateologiseksi analyysiksi; Kirjavainen 1975, 5–8. Ks. tarkemmin Heimbeck 1969, 15–45 ja Ayer 1946, erit. s. 151–158.

48 1960-luvun alkupuoliskolla ihmekeskustelu oli vielä vaiheaa. Anglosaksista ihmekeskustelua sävyttivät vielä tuolloin muutama, lähinnä ei-akateemiselle lukijakunnalle tarkoitettu kirja. Nämä teokset olivat C. S. Lewisin *Miracles* ja Alan Richardsonin *Christian Apologetics*. Kumpikin ilmestyi alun perin jo vuonna 1947, mutta kummastakin ilmestyi uusintapainokset vuonna 1960. Lewis teki tähän myöhempään painokseen korjauksia alkuperäistä versiota kohtaan esitetyn kritiikin takia; Lewis 1947; Lewis 1960; Richardson 1947; Richardson 1960; ks. myös Richardson 1964, 184–212. Muutamista merkittävistä keskustelun hiljaiselon poikkeuksista pitää mainita erityisesti Patrick Nowell-Smithin jo v. 1950 julkaisema artikkeli *Miracles – The Philosophical Approach*, jonka vaikutushistoria kuitenkin ajoittuu etupäässä vasta myöhemmäksi. Se oli mukana useassa uskonnonfilosofisessa tekstikokoelmassa, viimeksi vielä 1973 (ks. Nowell-Smith 1950, Nowell-Smith 1955, Nowell-Smith 1973) ja se sai perusteelliset kritiikkinsä vasta 1970–1980-luvulla: ks. esimerkiksi Mulder 1971, 179–185 ja Beckwith 1989a, 108–113. Tämän lisäksi mainitsemisen arvoisia – vaikkakaan eivät filosofisesti merkittäviä – kirjoituksia hiljaiskaudella olivat Ernan McMullinin v. 1953 julkaisema erilaisia luontokäsityksiä tarkastellut artikkeli, James C. Carterin v. 1959 ilmestynyt erilaisia luonnonlakikäsitteitä eritellyt artikkeli sekä Ninian Smartin Hume-kritiikki vuoden 1964 kirjassaan *Philosophers and Religious Truth*, ks. McMullin 1953, Carter 1959 ja Smart 1964.



kirjoittajan kannanottojen pohjalta. Ensimmäiset herätteet tulivat Antony Flew’lta, jonka kannanotot ihmeisiin nousivat asiallisesti pitkälle David Humen esikuvan pohjalta.<sup>49</sup> Flew’n vaikutus näkyy siinä, että hänen kirjoitustensa jälkeen on vaikea löytää yhtään filosofista kirjoitusta ihmeistä, jossa ei olisi kommentoitu tai ainakin mainittu Flew’n kirjoituksia.

Kolme muuta keskustelun käynnistäjää olivat R. F. Hollandin artikkeli *The Miraculous* vuodelta 1965, Alastair McKinnonin artikkeli “*Miracle*” and “*Paradox*” vuodelta 1967 sekä Richard Swinburnen artikkeli *Miracles* vuodelta 1968. Näistä McKinnonin artikkeli sai huomiota osakseen lähinnä ihmeitä vastustavan poleemisuutensa takia. McKinnonin mukaan ihme luonnonlain rikkoutumisena on jo käsitteellisesti mahdoton ajatus.<sup>50</sup> Vaikka Flew’n ja McKinnonin kannoissa on tiettyjä eroja, heidän yksi yhteinen pääajatuksensa voidaan muotoilla niin sanottuna ihmeen paradoksina: Jotta ihme olisi kunnan ihme, sen tulisi rikkoa vahvan, järkkymättömänä pitämämmen luonnonlain. Mutta jos se todella on tuon lain rikkonut, se osoittaa, ettei laki ollutkaan vahva. Koska laki siis oli heikko tai peräti puutteellinen, myöskään mistään todellisesta ihmeestä ei voinut olla kyse. Näin ihme näyttäisi nihiloivan itsensä.

Hollandin ja Swinburnen nimi sen sijaan tulee usein esiin heidän esittämiensä ihmeitä voimakkaasti puolustavien kannanottojen takia. Holland toi ihmekeskusteluun termit yhteensattumaihme (*contingency concept*) ja luonnonlainrikkoutumisihme (*violation concept*). Hollandin artikkelissaan kertomaa muutamaa kuvitteellista esimerkkitapausta on kommentoitu paljon.<sup>51</sup> Swinburnen keskeinen ajatus puolestaan oli, että luonnonlainvastaiset tapahtumat eivät välttämättä edellytä lain muuttamista tai hylkäämistä, jos poikkeukset ovat yksittäisiä. Tätä ajatusta varten Swinburne otti käyttöön teknisen termin *toistumaton vastaesimerkki* (tai toistumaton poikkeus, *non-repeatable counter-instance*). Swinburne halusi kohdistaa kirjansa etupäässä McKinnonin jyrkkää polemiikkaa vastaan.<sup>52</sup> Swinburnen kirjan merkitystä lisäsi vielä se, että se tuntui monen mielestä olevan ensimmäinen perusteellinen ja varteen otettava

---

49 Flew 1966, 140–158 ja Flew 1967. Tosin aivan ensimmäiset lyhyet kommentit ihmeistä Flew’lla sisältyivät jo vuonna 1961 ilmestyneeseen *Hume’s Philosophy of Belief*-kirjaan; Flew 1961, 166–213.

50 Holland 1965; McKinnon 1967, 309–310; Swinburne 1968 ja Swinburne 1970. Swinburne julkaisi vielä artikkelinsa kanssa samansisältöisen mutta perusteellisemmän kannanoton kirjana *The Concept of Miracle*, joka ilmestyi vuonna 1970. Robert S. Leen mukaan McKinnonin kirjoituksen kaltaista argumenttia on pidetty yhtenä viime aikojen suosituimmista argumenteista ihmeitä vastaan; Lee 2004, 160.

51 Junaradalla leikkivä lapsi pelastuu kuolemalta ja ruokkimatta jätetty hevonen ei kuole, ks. Holland 1965, 43 ja 48–49.

52 Ks. Swinburne 1970, 26.

ihmeen filosofinen puolustus McKinnonin ja muiden ihmeitä vastustavaan kritiikkiin.<sup>53</sup>

Loppuosa uusinta filosofista ihmekeskustelua onkin ollut suurimmalta osin Flew'n, Hollandin, McKinnonin ja Swinburnen kirjoituksista alkaneen keskustelun välitöntä ja välillistä jatkoa. Se on ollut enimmäkseen näiden neljän kirjoittajan saamaa vastakaikua ja vilkasta vastinekirjoittelua. Asiallisesti arvioiden keskustelussa ei ole päästy kovin pitkälle. Swinburnen ehdotuksen lisäksi tehtiin vain muutama sellainen uusi ja innovatiivinen ontologinen ehdotus, jossa yritettiin saada ihme jollakin erilaisella ja tuoreella tavalla ymmärrettäväksi. Esimerkiksi Robert Larmerin mukaan ihmeen ei tarvitse rikkoa mitään luonnonlakia, jos ihme ymmärretään hänen esittämällään tavalla: transsendenttinen agentti joko luo tai hävittää sopivalla hetkellä ja sopivassa paikassa joitakin massa–energia-yksiköitä. Näin luonnonlain ei Larmerin mukaan voida sanoa rikkoutuvan, koska sen sovellusolosuhteet ovat muuttuneet periaatteessa täysin toisenlaisiksi.<sup>54</sup> Stephen S. Bilynskyj puolestaan kiinnitti huomiota itse luonnonlakikäsityksiin. Nykyään vallalla olevien luonnonlakikäsitysten tilalle Bilynskyj haluaa ehdottaa essentialistis pohjaisia lakeja, jotka eivät ole universaaleja yleistyksiä tapahtumista, vaan luonnon olioiden ominaisuuksista.<sup>55</sup> 1970-luvun lopulta lähtien ihmekeskusteluun tuli näkyvästi mukaan niin sanotulle prosessiteologialle tyypillinen keskustelu, jossa ihmeitä halutaan tehdä ymmärrettäväksi kvanttimekaniikasta ja kaaosteorioista tutun indeterministisyyden avulla.<sup>56</sup>

Ihmeisiin liittyviä epistemologisia ongelmia on kuitenkin käsitelty enemmän kuin käsitteeseen ja ontologiseen mielekkyyteen liittyviä kysymyksiä. Erityisesti on keskusteltu siitä, voidaanko koskaan oikeutetusti tietää ihmeen tapahtuneen, ja siitä, onko ihmeuskolle rationaalisia perusteita. Myös tältä osin keskustelu on ollut

---

53 Ks. samantyyppistä miellipidettä myös William Wainwrightilla laajassa 1900-luvun englanninkielistä uskonnonfilosofista kirjallisuutta kommentoivassa bibliografiassa; Wainwright 1978, 460. Timo Koistinen mukaan analyttisen uskonnonfilosofian kiinnostuksen kohteita hallitsivat 1950-luvulta 1970-luvun lopulle uskonnonfilosofian kielen luonnetta koskevat kysymykset, kun taas 1980-luvulla analyttisen uskonnonfilosofian suosituimpien aiheiden joukossa olivat uskonnonfilosofian yleisten uusien tuulien merkittävä airt, koska juuri sen aloittajilla, ainakin Flew'lla, Swinburnella ja McKinnonilla, ihmeet olivat kytkeytyneet lujasti heidän mielenkiintoonsa uskonnonfilosofian rationaalisuudesta ja koska esimerkiksi Swinburnen ihmeitä käsittelevä kirja (Swinburne 1970) ilmestyi useita vuosia ennen hänen teismän rationaalisuutta puolustavia pääteoksiaan (Swinburne 1977 ja Swinburne 1979).

54 Larmer 1985; Larmer 1988b.

55 Bilynskyj 1983.

56 Esimerkiksi Byrne 1978; Geisler 1982; Bilynskyj 1983; Bartholomew 1984; Stannard 1989; Nichols 1990; Polkinghorne 1998; Tune 2004. Nicholas Saundersin mukaan kvanttiteoria on noussut 1980–90-lukujen taitteesta lähtien uudelleen suuren kiinnostuksen kohteeksi ja siitä on tullut pääteoria monissa katolisissa

antiteettista. Ihmeitä kannattavat ja niitä vastustavat kirjoittajat ovat selkeästi jakautuneet omiin leireihinsä. Keskustelua on pitkälle käyty David Humen aikanaan asettamasta peruslähtökohdasta käsin, jossa keskustelun päämotiivi ja piilotähtäin on ollut ihmeiden evidentialisessa roolissa eli ihmeiden arvossa teismien tai uskontojen oppien tukena.

Keskustelussa on esiintynyt vain vähän tämän evidentialistisen kontroverssiasetelman ulkopuolelle jättäytyviä kirjoituksia. Yksi ryhmä näistä ovat olleet sellaiset kirjoittajat, jotka eivät ole nähneet tarpeelliseksi etsiä ihmeistä jollakin tapaa kaikille objektiivista tietoa, vaan ovat tyytyneet mieluummin vain kuvailemaan sitä kielenkäyttöä ja elämänmuotoa, joiden sisällä ihmeistä puhutaan.

Ihme keskustelun vilkkaudesta ja ihmeisiin kohdistuvasta yleisestä laajasta kiinnostuksesta kertoo se, että ihmeistä on viime vuosikymmeninä julkaistu useita kokoomateoksia. Ensimmäinen näistä on Richard Swinburnen *Miracles*. Siihen on kattavasti koottu aiemmin julkaistuja kirjoituksia kontroverssijonon kummaltakin puolelta.<sup>57</sup> Toinen kokoomateos on Robert Larmerin *Questions of Miracles*, joka sisältää Larmerin omia sekä ennen julkaistuja että uusia artikkeleita. Niissä Larmer vastaa seitsemään hänelle kritiikkiä esittävään artikkeliin.<sup>58</sup> Kolmannen laajan kokoomateoksen julkaisivat R. Douglas Geivett ja Gary Habermas. Se koostuu lähes kokonaan aiemmin julkaisemattomista artikkeleista otsikolla *In Defense of Miracles*. Kahteen aiempaan verrattuna tämä teos on nimensä mukaisesti kapea-alaisempi näkemykseltään, vaikka siihen onkin vastapuolelta sisällytetty David Humen perinteinen *Enquiry*-teksti sekä Antony Flew'n yksi uusi artikkeli.<sup>59</sup>

Aivan viime vuosien aikana ihmekeskustelun näkyvyyttä ovat lisänneet myös useat filosofiset keskustelu- ja väittelytilaisuudet, joissa on ollut teemana joko ihmeet yleisesti tai erityisesti Jeesuksen ylösnousemus. Antony Flew ja Gary Habermas kävivät ensimmäisen väittelynsä ylösnousemuksesta toukokuussa 1985. Samasta teemasta ovat olleet vastaavanlaiset tilaisuudet vuosina 2000 ja 2003.<sup>60</sup> *Zygon*-aikakauslehti järjesti

---

teologis-luonnontieteellisissä tutkijakonferensseissa; Saunders 2002, 110.

57 Swinburne 1989b.

58 Larmer 1996e.

59 Geivett & Habermas 1997c; Geivett & Habermas 1997b, 18–26. Kirja synnytti laajan artikkelikeskustelun *Philosophia Christi* -aikakauslehdessä; ks. Fales 2001; Purtill 2001; Geisler 2001; Beckwith 2001; Nash 2001; Moreland 2001; Beck 2001; Geivett 2001; Clark 2001; Newman 2001. Kirjan julkaisemisen jälkeen Flew sanoo peruskatsomuksensa muuttuneen ateismista teismiin. Eri uskontojen ihmeistä hän pitää Jeesuksen ylösnousemusta evidenssiltään kaikkein varminpana; ks. Flew & Habermas 2004, 199–201.

60 Flew & Habermas 2004, 197.

symposiumin syyskuussa 2002 otsikolla *Symposium on Miracles*.<sup>61</sup> Toinen ihmeisiin liittynyt esitelmätilaisuus järjestettiin elokuussa 2004. Se oli osa viiden päivän tapahtumaa, joka oli otsikoitu sanoin *Theology of Nature*.<sup>62</sup>

Keskusteluseminaareiden ja konferenssien lisäksi filosofisen ihmekeskustelun julkisuus on parina viime vuosikymmenenä kasvanut rajusti internetin ansiosta. Jotkin puheenvuorot onkin julkaistu vain sähköisesti.<sup>63</sup> Ihmeet ovat säilyttäneet paikkansa myös useimmissa uusimmissa uskonnonfilosofisissa johdanto- ja oppikirjoissa. Huomattavaa on, että joissakin teoksissa ihmeitä käsitellään pelkästään osana niin sanottuja jumalatodistuksia, kun taas jotkut käsittelevät ihmeitä melko itsenäisenä asiakokonaisuutena, mutta silloinkin tähtäyspiste hyvin usein on ihmeiden evidentialisessa arvossa.<sup>64</sup> Erityisen paljon näissä kirjoissa on keskustelua siitä, miten ihme (jumalallisena tekona) voitaisiin ymmärtää mielekkäällä tavalla nykyisestä luonnontieteiden hallitsemasta maailmankuvasta käsin.<sup>65</sup>

### 3. TUTKIMUSTEHTÄVÄ JA -METODI

1960-luvun loppupuolella alkoi siis uusi vaihe anglosaksisessa uskonnonfilosofisessa keskustelussa ihmeistä. Keskustelu on ollut erittäin vilkasta verrattuna filosofisen ihmekeskustelun siihenastiseen historiaan. Mikä on ihme ja mitä

---

61 Siinä alustivat Terence L. Nichols otsikolla *Miracles in Science and Theology*, R. J. Berry otsikolla *Divine Action: Expected and Unexpected*, Ilkka Pyysiäinen otsikolla *Mind and Miracles*, Keith Ward otsikolla *Believing in Miracles*, John Polkinghorne otsikolla *The Credibility of the Miraculous* ja Wolfhart Pannenberg otsikolla *The Concept of Miracle*. Alustukset eivät tarkastelleet ihmeitä pelkästään filosofisesta näkökulmasta. Pyysiäisen alustuksessa oli kognitiivisen uskontotieteen näkökulma, John Polkinghorne alaa on matemaattinen fysiikka ja R. J. Berry puolestaan on koulutukseltaan biologi. Ks. Zygon-lehden johdanto symposiumin artikkeleihin: Nichols 2002b. Symposiumin artikkelit: Berry 2002; Nichols 2002a; Pannenberg 2002; Polkinghorne 2002; Pyysiäinen 2002; Ward 2002.

62 Tilaisuudessa alustivat Stephen Clarke, Stephen Mumford and Morgan Luck. Esitelmä ei tietojeni mukaan ole julkaistu. Tiedot saatu: URL = [http://www.cccu.org/projects/basicInfo\\_print.asp?projectID=21&pageID=72](http://www.cccu.org/projects/basicInfo_print.asp?projectID=21&pageID=72) [31.08.2006]. Clarke, Mumford ja Luck olivat aiemmin käyneet vilkkaan artikkelikeskustelun ihmeistä; ks. Mumford 2001; Clarke 2003b; Luck 2003; Clarke 2003a.

63 Joillakin tutkijoilla on melko laajoja ihmeisiin keskittyneitä kotisivuja, joissa esitellään artikkeleita tai viitataan muiden kirjoittajien artikkeleihin. Esimerkiksi Morgan Luckilla on lukuista kirjallisuusviitteistä ja niiden sisältöjen referoinneista koostuvat kotisivut ”Ihmeiden ja taikuuden akateemisesta tutkimuksesta”, ks. URL = <http://www.nottingham.ac.uk/philosophy/staff/luck/index.html> [31.08.2006].

64 Ensimmäisistä ks. Taliaferro 1998; jälkimmäisistä ks. Davies 2004 ja Pojman 2001.

65 Erityisesti niin sanotun prosessiteologian edustajat ovat ottaneet tämän tehtäväkseen; ks. tästä selostusta

ihmeistä voidaan tietää, ovat olleet kaksi keskeistä filosofista kysymystä tuossa vilkkaassa keskustelussa, joka jatkuu edelleenkin. Tämän tutkimuksen tarkoitus on kuvata systemaattisesti ja analysoida filosofisesti englanninkielistä filosofista ihmekeskustelua noiden kahden kysymyksen osalta. Niistä ensimmäistä kutsun ihmeen käsitteellis-ontologiseksi kysymykseksi ja jälkimmäistä ihmeen epistemologiseksi kysymykseksi. Tarkastelen kumpaakin osa-aluetta omassa pääluvussaan (luvut II ja III). Lopuksi kokoan kumpaakin keskustelualuetta ja koko filosofista ihmekeskustelua valaisevat keskeiset piirteet (luku IV).

Tutkimusmetodeina systematisoiva kuvaus ja filosofinen analyysi tarkoittavat ihmekeskusteluun sovitettuna, että keskustelusta kartoitetaan tutkimuskohteena olevien kirjoitusten käsitteellis-ontologiset ja epistemologiset kysymyksenasettelut sekä otettujen kantojen perusteet, johdonmukaisuus ja filosofiset – eksplisiittiset ja implisiittiset – taustanäkemykset. Tarkoitus on saada lukija ymmärtämään, mitä ihmeiden käsitteellis-ontologisesta ja epistemologisesta kysymyksestä on sanottu, millä perusteilla ja minkälaisen taustaoletusten pohjalta.<sup>66</sup> Lisäksi arvioin kantoja sen mukaan, kuinka johdonmukainen ja ristiriidaton kannanotto on taustaansa nähden. Esitän näkemyksille kritiikkiä myös sen mukaan, onko niissä otettu huomioon yleisesti tiedossa olleita ontologisia ja epistemologisia peruserotteluita ja -huomioita.<sup>67</sup>

Vastaavaa tutkimusta, jossa systematisoitaisiin ja analysoitaisiin kattavasti viime vuosikymmenten englanninkielistä ihmekeskustelua, ei Suomessa<sup>68</sup> eikä muuallakaan

---

esimerkiksi Saunders 2002, erit. s. 94–126 ja 207–213.

- 66 Metodi ei ole aukottomasti systemaattinen niin, että kaikkia piirteitä, esimerkiksi oikeutuksenäkemyksiä tai taustalla olevaa totuusteoriaa, kommentoitaisiin jokaisen kirjoittajan osalta. Aineiston laajuuden takia ja keskustelun esittelyn mielekkään etenemisen kannalta eri kirjoittajien näkemyksistä nostetaan esiin vain jokin tai joitakin kirjoittajan näkemysten ymmärtämisen ja koko keskusteluun kannalta keskeisiä piirteitä. Metodin voidaan sanoa olevan kontekstuaalisesti systemaattinen siten, että suhteutettuna keskustelun muihin osallistujiin kultakin kirjoittajalta tuodaan esiin vain keskustelun sisällöllisen ja historiallisen etenemisen kannalta keskeisiä kohtia sekä filosofisesti (käsitteellis-ontologisen ja epistemologisen kysymyksen osalta) mielenkiintoisia ja relevantteja keskinäisiä eroja.
- 67 Eberhard Herrmann jaottelee uskonnonfilosofian tehtävän kolmeen: analyttiseen, kriittiseen ja konstruktiviseen; Herrmann 2000, 185–186. Simo Knuuttila tuo esiin uskonnonfilosofian tehtävistä edellisten lisäksi myös eri ideoiden synnyn käsitteellisen kontekstin selvittämisen sekä uskonnollisen uskon ja uskontojen käytänteiden analyysin ja arvioinnin ”as such”; Knuuttila 2000, 211–215.
- 68 Filosofista tai uskonnonfilosofista tutkimusta ihmeistä tai ihmekeskustelusta ei ole Suomessa ollut juuri lainkaan. Varpu Häyrisen pro gradu -tutkielma *H. H. Farmerin ihmeentulkinta* käsittelee 1940-lukua, joten se ei koskettele uusinta ihmekeskustelua; Häyrisen 1978. Joitakin niin sanottuihin paranormaaleihin tai parapsykologisiin ilmiöihin kantaa ottavia kirjoituksia on julkaistu; ks. Kivinen 1989; Häyry 1989; Aho 1997; Ahlbäck 1997. Uskontotieteilijä Ilkka Pyysiäinen on käsitellyt ihmeitä useissa uskontotieteellisissä kirjoituksissaan kehittäessään ”kognitiivista teoriaa” ihmeistä. Näissä kirjoituksissa hän on sivunnut joitakin filosofisia kysymyksiä; Pyysiäinen 2001, Pyysiäinen 2004a, 81–89. Systemaattikko Pauli Annala on selvittänyt lyhyesti omaa ihminenäkemystään; Annala 1998. Jonkin verran on myös muiden teologisten oppiaineiden kirjoitusten yhteydessä tarkasteltu ihmeitä lyhyesti myös yleiseltä kannalta. Näin ovat tehneet esimerkiksi eksegeetit Heikki Räisänen ja Antti Laato; ks. Räisänen 1988, Laato 1999. Filosofian ja

ole tehty.<sup>69</sup> Joidenkin ihmeitä käsittelevien kirjoitusten yhteydessä on lyhyitä referointeja keskustelun kulusta ja jonkin verran on myös keskustelun filosofista analysointia, mutta analysointi on koskenut lähinnä vain joitakuita keskustelukumppaneita.<sup>70</sup>

Tämä tutkimus on kohdistettu kahteen filosofiseen osa-alueeseen eli käsitteelliseen ja epistemologiseen, koska ihmekeskustelua on pääosiltaan käyty sekä eksplisiittisesti että myös implisiittisesti juuri näillä alueilla. Kun tarkastelen ihmekeskustelua käsitteellis-ontologiselta näkökulmalta, etsin tutkijoiden antamia merkityksiä termille ihme ja tarkastelen noista merkityksistä käytyä keskustelua. Tällöin etsin tutkittavana olevien kirjoittajien vastauksia sellaisiin kysymyksiin kuten, mikä on ihme ja mitä ihmeellä voidaan tarkoittaa. Onko tarkasteltavana oleva kirjoittaja yrittänyt antaa ihmeelle jonkin semanttisesti tyydyttävän määritelmän? Voiko ihmeen käsite olla ylipäättään loogisesti tai käsitteellis-ontologisesti koherenttinen vai onko se jonkinlainen pseudokäsite? Loogisesti koherenttisen ihmekäsitteen tulisi olla myös ontologisesti mielekäs. Tämä tarkoittaa, että tutkittavana olevan kirjoittajan käsityksen ihmeestä voidaan olettaa olevan yhtenevä hänen reaali maailmaan liittyvien ontologisten perusoletustensa kanssa. Tällaiset perusoletukset liittyvät muiden muassa kausaalisuuteen, luonnonlakeihin, todellisuuden deterministisyyteen sekä ideaalisen ja reaalisuuden keskinäiseen suhteeseen. Näin saadaan selville tutkittavana olevan kirjoittajan ontologisen perusnäkemys ihmeistä.

Kun käsitteellis-ontologisen kysymyksen jälkeen tarkastelen ihmekeskustelua epistemologiselta kannalta, etsin kirjoittajien näkemyksiä ja kannanottoja ihmeistä koskeviin uskomuksiin ja tietoon. Millä ja minkätyyppisellä oikeutuksella tai perusteella ihmeistä voidaan tietää jotakin? Voidaanko ihmeen tietää tapahtuneen? Miksi ihmeistä koskevia uskomuksia ei voitaisi sanoa tiedoksi? Onko usko ihmeen tapahtumiseen rationaalisesti tai tieteellisesti perusteltua ja mitä sillä tarkoitetaan? Epistemologisessa osassa tutkin myös näkemyksiä siitä, että jos ihmeen tiedettäisiin tapahtuneen, mikä merkitys tällä olisi ihmeiden tai joidenkin muiden uskomusten epistemologiaan. Olisiko

---

teologian ulkopuolelta ihmeitä ovat kommentoineet ainakin atomifyysikko K. V. Laurikainen (ks. Laurikainen 1987, 156–158) ja lääkäri Matti A. Miettinen (ks. Miettinen 1990, erit. s. 15–16).

69 Tämän toteavat myös Robert Larmer, Robert B. Mullin ja Nicholas Saunders; Larmer 1996d, ix; Mullin 1996, 266; Saunders 2002, 48.

70 Laajahkoja arvioita nykyihmekeskustelusta keskustelukumppanin arviona on ainakin seuraavissa teoksissa: Burns 1981; Brown 1984; Basinger & Basinger 1986. Tosin missään näissä ei analysia ole juurikaan viety ihmekeskustelun referointia syvemmälle eli taustalla oleviin filosofisiin näkemyksiin.

sillä vaikutusta esimerkiksi jonkin uskonnon oppien totuuden arviointiin?

Käsittelen käsitteellis-ontologisen ja epistemologisen osuuden tässä järjestyksessä, koska loogisesti ontologia edeltää epistemologiaa. Ei voi mielekkäästi keskustella ihmeen epistemologisista ongelmista, ellei ole ensin selvitetty, minkä ongelmista tulisi keskustella, eli mitä termillä ihme tarkoitetaan. Tällaisella käsittelyjärjestyksellä en halua ottaa kantaa näiden kahden filosofian osa-alueen tarkempaan keskinäiseen suhteeseen.<sup>71</sup> On nimittäin huomattava, että semantiikan, ontologian ja epistemologian suhde toisiinsa on jo itsessään yksi uuden ajan filosofian keskeinen ongelma ja siten edelleen kiistanalainen kysymys.<sup>72</sup> Ongelman ydin on siinä, että semanttiset ja ontologiset (sekä yleensäkin metafysiset) sitoumukset ja uskomukset ovat perusluonteeltaan myös episteemisiä asenteita. Siksi on selvää, että epistemologiset sitoumukset vaikuttavat semanttisiin ja ontologisiin näkemyksiin eikä näitä voi tyystin irrottaa toistaan. Ongelma ei kuitenkaan vaikuta oleellisesti tämän tutkimuksen tuloksiin, koska en pyri luomaan semantiikasta, ontologiasta tai epistemologiasta mitään kattavaa yleiskatsausta tai normatiivista oppia, vaan hyödynnän niitä vain metodisina näkökulmina ja tarkastelutaustoina.<sup>73</sup> Kun erittelen ja arvioin ihmeestä kirjoittavien tutkijoiden näkemyksiä, käytän apuna kansainvälisessä filosofisessa keskustelussa yleisesti tiedossa olevia huomioita ja distinktioita erilaisista semanttisista, ontologisista ja epistemologisista perusratkaisuista. Esitän tutkittavana olevien kirjoittajien näkemykset näiden distinktioiden valossa sitoutumatta itse erityisesti niistä mihinkään. Se miten tutkittavana olevat kirjoittajat ovat ratkaisseet ihmeisiin liittyvät käsitteellis-ontologisten ja epistemologisten seikkojen keskinäiset suhteet, on tämän tutkimuksen yksi keskeinen tutkimuskohde.<sup>74</sup>

Tutkimusaineiston ajallisen rajauksen 1960-luvun puolesta välistä nykypäivään –

71 Merkityksen ja totuuden kietoutumista toisiinsa on filosofiassa perinteisesti kutsuttu nimellä Menonin paradoksi. Ontologian ja epistemologian keskinäisestä suhteesta laajemmin ks. esimerkiksi Brümmer 1981, 219–222. Myös eräät tutkittavana olevat kirjoittajat korostavat käsitteen määrittämisen tärkeyttä, ennen kuin asiasta aletaan sanoa muuta. Näin tekee mm. Geoffrey Ashe, ks. Ashe 1978, 7.

72 Ks. esimerkiksi Koskinen 1991, 45; Juti 2001, 5–6; Yandell 2004, 673–674. Aiemmin metafysiikalle ei haluttu suoda edes omaa itsenäistä asemaa. Analyttisen filosofian piirissä vallitsee kuitenkin tällä hetkellä aika suuri yksimielisyys siitä, että ontologiaa voidaan tarkastella itsenäisesti sitomatta sitä johonkin muuhun filosofian osa-alueeseen kuten tieteenfilosofiaan tai kielifilosofiaan; Juti 2001, 5–6.

73 Tämä ongelma vaikuttaa tietenkin tämän tutkimuksen tekijän omaksumien ontologisten ja epistemologisten taustasitoumusten kautta, mutta ongelma pyritään ehdollistamaan siten, että eri kysymyksiä tarkastellaan eri näkökulmista ja näkökulmien sisällöt ja sitoumukset tuodaan mahdollisimman selkeästi julki.

74 Jaottelua käsitteellis-ontologiseen ja epistemologiseen alueeseen ei siis tässä tutkimuksessa sinänsä aseteta kyseenalaiseksi. Esimerkiksi Nicholas Saunders on sen sijaan kritisoinut tällaista ”irrallista” lähestymistä ihmeisiin siitä, että siinä jätetään ”teologiset perustukset” huomiotta; Saunders 2002, 48. Joiltakin osin samantyyppinen näkemys on joillakin kirjoittajilla, joita esittelen tämän tutkimuksen luvussa III.1.

käytännössä vuoteen 2005 – olen tehnyt sillä perusteella, että tuolloin ihmeistä käyty filosofisopohjainen keskustelu vilkastui pitkän hiljaisemman jakson jälkeen. Analyyttisen uskonnonfilosofian piirissä heräsi tuolloin uskonnollisen uskon oikeutukseen ja rationaalisuuteen kohdistunut uusi kiinnostus. Tämän uuden innostuksen yhteyteen uusimman ihmekeskustelun syntyy näyttää suurelta osin sijoittuvan. Erilaisia filosofisia kantoja ihmeisiin on otettu tietenkin jo ennen vuotta 1965, mutta sekä määrällisesti että kannanottojen sisällöllisellä monipuolisuudella mitaten 1960-luvun loppupuoliskolta alkoi englanninkielisessä ihmekeskustelussa uusi vilkas kausi.<sup>75</sup> Ihmeistä käyty keskustelu on ollut todellista vastavuoroista ajatusten vaihtoa ja toisten kannanottojen kommentointia eikä se ole koostunut pelkistä samanaiheisista monologeista. Ihmekeskustelun pitkässä historiassa tämä ajanjakso muodostaa siten yhtenäisen kokonaisuuden ja on siksi mielekäs tutkimuskohde.

Vaikka keskustelua on käyty lähinnä anglosaksisella kulttuurialueella ja niin sanotun analyttisen filosofian perinteestä ammentavan uskonnonfilosofian piirissä, en rajaa tässä tutkimuksessa tutkittavaa materiaalia etukäteen vain näiden ryhmien edustajien kirjoituksiin, vaan otan käsiteltäväksi väljästi kaikki englanninkieliset filosofiset kirjalliset kannanotot vuodesta 1965 alkaen sikäli kuin niissä kommentoidaan ihmeitä filosofisesti.<sup>76</sup> Filosofiseksi katson puheenvuoron, jossa ihmeitä tai ihmeitä koskevaa tietoa problematisoidaan ja eksplikoidaan yleistäen ja käsitteellisesti.<sup>77</sup>

Toisaalta näkökulmani filosofisuudesta seuraa eksklusiivisena periaatteena, että tässä tutkimuksessa ei ole tarkoitus puuttua eikä ottaa kantaa yksittäisiin ihmeeksi sanottuihin tapahtumiin, niitä koskeviin väitteisiin tai ihmeitä sivuaviin erityistieteiden tutkimuksiin. Erilaisia erityistieteiden näkökulmia on useita. Teologisessa ja uskontotieteellisessä näkökulmassa pohditaan, miten tietty käsitys ihmeestä tai tietyt historiassa tapahtuneeksi väitetyt ihmeet tulisi ymmärtää tai on ymmärretty kristillisen

---

75 1800-luvun ja 1900-luvun alun ihmekeskusteluista ks. mm. Brown 1984, 114–195. Analyttisen filosofian ja metateologian kehityksestä ks. mm. Kirjavainen 1975, 5–8. Kirjavainen katsoo Antony Flew'n ja Alasdair MacIntyren vuonna 1955 toimittaman teoksen *New Essays in Philosophical Theology* olleen uuden metateologisen asenteen "ensimmäinen virstanpylväs"; Kirjavainen 1975, 8. Kyseisessä teoksessa ilmestyi myös Patrick Nowell-Smithin artikkeli *Miracles*; Nowell-Smith 1955. Artikkelin sai kuitenkin näkyvää vastakaikua vasta 1970–1980-luvulla: ks. esimerkiksi Mulder 1971, 179–185 ja Beckwith 1989a, 108–113.

76 On huomattava, että kaikki analyttistä uskonnonfilosofiaa nykyään harjoittavat tutkijat eivät ole kotoisin englanninkielisistä maista, kuten esimerkiksi Ingolf U. Dalferth, joka on saksalainen.

77 Tämä on tyypillistä myös itse analyttiselle filosofialle esimerkiksi verrattuna niin sanottuun mannermaiseen filosofiaan; ks. esimerkiksi Juti 2001, 44–51; Kirjavainen 1975, 5–8. Filosofisuutta en rajaa ulkoisten ominaisuuksien mukaan, kuten esimerkiksi sen, mikä on kirjoittajan asema tai koulutus tai mikä on kirjoituksen päättökäsite, tieteenala, julkaisuyhteys tai julkaisun kustantaja.



uskon tai jonkin muun uskonnon oppirakennelmien valossa.<sup>78</sup> Historiallisessa näkökulmassa, kuten eksegetikassa ja kirkkohistoriassa, puolestaan selvitetään esitettyjen ihmekertomusten historiallisuutta, esimerkiksi arkeologisten tai kirjallisuuskriittisten keinojen avulla. Kulttuuriantropologissa tutkitaan, minkälaisia ihmekertomuksia missäkin on olemassa, ja tällöin kertomusten suosiota ja tehtävää voidaan tarkastella viittaamalla ihmiselämän psykologisiin tai sosiologisiin lainalaisuuksiin. Erityisen yleistä on ollut ihmeiden selittäminen havaintopsykologian<sup>79</sup> tai kognitiotieteen metodeilla aistien ja mielen toimintojen ehtojen kannalta, mutta en tässä tutkimuksessa varsinaisesti kajoa niihinkään.<sup>80</sup> En myöskään käsittele ihmeitä ensisijaisesti eettisenä tai moraalifilosofisena kysymyksenä, vaikka näihinkin seikkoihin on jonkin verran otettu kantaa.<sup>81</sup> Jätän tämän tutkimuksen ulkopuolelle myös kontrafaktuaalisemantiikan yhteydessä viime aikoina käydyin keskustelun, jossa on sivuttu ihmettä.<sup>82</sup> Samoin on syytä huomata, että ennen vuotta 1965 ilmestyneiden ihmeitä käsittelevien eräiden kirjoitusten tulkintaa koskeva, paikoin vilkaskin nykykeskustelu jää tämän tutkimuksen ulkopuolelle, ellei sitä kautta paljastu selvästi arvioijan oma näkemys ihmeisiin.<sup>83</sup>

En kuvaa tutkimuksen kohteena olevaa filosofista ihmekeskustelua kokonaisuutena historiallisesti sen enempää tai sen tarkemmin kuin mitä keskustelun

- 
- 78 Laajahkoja teologianhistoriallisia selvityksiä siitä, miten ihme on ymmärretty, ovat tehneet mm. Colin Brown ja Randall Zachman, ks. Brown 1984; Zachman 1999.
- 79 Esimerkiksi saksalainen parapsykologi Joop M. Houtkooper selittää kvanttimekaanisella epävarmuudella sitä, miksi joku saattaa havaita paranormaaleja ilmiöitä; Houtkooper 2002, 171–172, 178. Ks. myös J. Houckin samansuuntaista artikkelia; Houck 2002.
- 80 On huomautettava, että viimeaikaaisessa kognitiotieteessä on melko paljon käsitelty myös ihmeitä. Tällaisia tutkimuksia ei kuitenkaan oteta tässä tutkimuksessa varsinaisesti huomioon, koska niissä yleensä eksplisiittisesti otetaan ihmeisiin muu kuin filosofinen näkökulma; ks. esimerkiksi Boyer 1994b, 91. Tämä koskee myös Ilkka Pyysiäistä, joka on viime vuosina monessa yhteydessä kirjoittanut ihmeistä. Vaikka Pyysiäisen käyttämä terminologia ja tapa ilmaista asiaa ovat hyvin lähellä filosofista erittelyä ja vaikka hän joissakin kirjoituksissa tuo julkii joitakin lähinnä epistemologisia kantoja ihmeisiin, hänen näkökulmansa ihmeisiin on kuitenkin ensisijaisesti kohdistunut vain siihen, miten ihmiset ylipäätään muodostavat käsityksiä ja ymmärtävät todellisuutta. Pyysiäisen kognitiotieteellinen näkökulma on lähempänä psykologiaa, antropologiaa ja uskontotiedettä kuin (uskonnon)filosofiaa tai teologiaa. Ks. esimerkiksi Pyysiäinen 2004a, xix, 81–89; Pyysiäinen 2002, 729–230, 739.
- 81 Ihmeiden eettisistä ongelmista, lähinnä niiden yhteensopivuudesta oikeudenmukaisuuteen ja kristillisen ehtien muihin keskeisiin periaatteisiin, on esitetty joitakin arvioita; ks. esimerkiksi Keller 1995; McKenzie 1999.
- 82 Kontrafaktuaalisemantiikan yhteydessä käydyssä keskustelussa on kyse siitä, sisältävätkö ei-aktuaaliset mahdolliset maailmat ihmeitä. Ks. muutamaa artikkelia tästä keskustelusta, esimerkiksi Goggans 1992 ja Matheson 1998. Myös tämä keskustelu jää tämän tutkimuksen ulkopuolelle, koska sen ensisijainen tähtäyspiste kohdistuu kapeasti vain modaalilogiikkaan eikä laajasti filosofiseen keskusteluun ihmeistä.
- 83 Merkittävän tällainen aihe on David Humen ihmeitä koskevien kirjoitusten tulkinta; ks. tästä tarkemmin tämän tutkimuksen alaviitettä 36. Myös C. S. Lewisin yleistajuisesta mutta lukuisten uusintapainosten takia vaikutushistorialtaan merkittävästä, alun perin vuonna 1947 ilmestyneestä *Miracles*-kirjasta (Lewis 1947) on viime vuosina esitetty useampia uusia arvioita; esimerkiksi Purtill 1981, Beversluis 1985, Reppert 1989b,

systemaattisen ja filosofisen analysoinnin kohtuullinen havainnollistaminen ja mielekkääksi tekeminen vaativat. Myöskään kovin syvälle meneviä henkilöhistoriallisia arvioita ei aineiston laajuuden takia ole mahdollista tässä tutkimuksessa tehdä, vaan tarkastelen nykytutkijoiden kannanottoja ensisijaisesti niiden sisällön perusteella liittämällä ne yleisiin metafysiisiin<sup>84</sup> sekä tieteen- ja uskonnonfilosofisiin näkemyksiin ja suuntauksiin.<sup>85</sup> Henkilöanalyysin sijasta pääpainoni on kattavassa keskustelun sisällöllisessä systematisoinnissa ja filosofisessa analyysissä. Näkemysten kirjon laajuuden takia kovin perusteellisia käsite- ja tausta-analyyskejä ei tässä tutkimuksessa voi kuitenkaan tehdä.

Tämän tutkimuksen ulkoinen struktuuri on muotoutunut systemaattisesta tutkimusmetodista johtuvien sekä filosofisten ja itse keskustelun ymmärtämisen kannalta mielekkäiden vaihtoehtojen mukaan. Tämä tarkoittaa, että ensin olen jakanut keskustelun kahteen pääalueeseen, käsitteellis-ontologiseen ja epistemologiseen (pääluvut II ja III). Nämä kaksi pääaluetta olen jakanut edelleen pääsektoreihin sen mukaan, minkälaisia perusratkaisuja kuhunkin pääkysymykseen on otettu. Näiden sektoreiden alla en tee jaottelua enää puhtaasti systemaattisesti, vaan jaottelen materiaalin itse tutkittavana olevassa keskustelussa nähtävien tosiasiallisten keskusteluteemojen mukaan. Keskityn vain asiallisesti perusteellisimpiin, systemaattisesti edustavimpiin, keskustelun monimuotoisuuden kannalta mielenkiintoisimpiin sekä filosofisesti keskeisimpiin kannanottoihin. Muihin kannanottoihin viittaan alaviitteissä.

---

Judge 1991, Miethe 2000, Tattersall 2000 ja Barefoot 2001.

84 Metafysiikka on filosofian osa-alue, joka tutkii olevan perimmäistä luonnetta. Se jaetaan nykyään yleensä kahteen osaan, yleiseen ja erityiseen. Yleistä osaa kutsutaan ontologiaksi (suom. oppi olevasta). Siinä tutkitaan kaikkea olevaa mahdollisimman yleiseltä kannalta, kun taas metafysiikan erityisessä osassa, jolle on annettu eri nimiä, tarkastellaan eräitä metafysiikkaan liittyviä erityisongelmia, kuten vapaan tahdon mahdollisuutta, mielen luonnetta, mielen ja materian dualismia sekä Jumalan olemassaoloa; Juti 2001, 14–15.

85 Jos tutkittavana oleva henkilö on kirjoittanut muistakin aiheista kuin ihmeistä, häntä koskeva arviointi on tehty yleensä vain hänen ihmeitä käsittelevän tekstinsä perusteella. Tätä syvemmälle meneviä henkilöanalyyskejä ei tehdä, vaikka sellainen voisikin valaista syvemmin myös henkilön ihmeitä koskevia kannanottoja. Poikkeuksen tästä tekevät muutamat erityisen voimakkaasti keskusteluun vaikuttaneet kirjoittajat, kuten Richard Swinburne, Antony Flew ja David Basinger, joita arvioidaan hiukan laajemmin.

## II MIKÄ ON IHME?

### – KÄSITTEELLIS-ONTOLOGINEN KYSYMYS

Tässä pääluvussa kuvataan systemaattisesti ja analysoida filosofisesti sitä, mitä ihmeistä kirjoittaneet ovat pitäneet ihmeenä; minkä he ovat sanoneet tai ymmärtäneet tai kiistäneen olevan ihme. Tavoitteena on selvittää, minkä sisällön he ovat halunneet antaa termille ihme ja minkä tyyppisillä perusteilla ja filosofisilla taustoilla. Koska on kyse ihmekäsitteen määrittämisestä ja sen ontologisesta rajaamisesta, kutsun tätä näkökulmaa ihmekeskusteluun käsitteellis-ontologiseksi kysymykseksi. Tarkastelen sitä, miten kirjoittajat ovat määritelleet ihmeen ja minkälaisia ontologisia välttämättömiä tai riittäviä ehtoja tai rajauksia he ovat asettaneet ihmeelle. Tämän pääluvun jälkeen epistemologisessa eli tietoteoreettisessa pääluvussa (III) selvitän, mitä kirjoittajat ovat sanoneet ihmeisiin liittyvistä tiedollisista ongelmista. Ontologia edeltää epistemologiaa sikäli, että emme voi mielekkäästi keskustella ihmeen epistemologisista ongelmista, ellemmme ole ensin selvittäneet, minkä ongelmista tulisi keskustella, eli mitä termillä ihme kulloinkin tarkoitetaan. Siksi käsitteellis-ontologiset kysymykset tarkastellaan ensin.

Kieli koostuu sanoista ja lauseista ja näistä kummallakin voidaan välittää merkityksiä.<sup>86</sup> Merkityksiä tutkitaan semantiikassa<sup>87</sup>, jossa kielen termien<sup>88</sup> ja lauseiden suhdetta kielen ulkopuolella olevaan todellisuuteen tarkastellaan käsitteellisen

---

86 Keskiajalta periytyvän kolmijaottelun mukaan kielen sanalla ajatellaan olevan muoto (eli kirjaimet), referentti (se olio, johon sana viittaa tai jonka nimi se on) sekä merkitys eli signifiikaatio (ihmismielessä oleva käsite, joka välittää sanan ja referentin suhteen toisiinsa). Ks. tarkemmin Niiniluoto 1980, 118; Määttänen 1995, 113.

87 Merkityksiä tutkitaan semantiikan lisäksi myös pragmatiikassa, jossa merkityksiä tutkitaan kielen käyttäjän kannalta. Syntaksissa määritellään kielen ilmaisujen suhteet toisiinsa; Niiniluoto 1980, 90.

88 'Sana' ja 'termi' tarkoittavat usein samaa. Niiden suhde toisiinsa voidaan ilmaista seuraavasti: sama termi ilmaistaan eri kielissä yleensä eri sanoilla. Sana on enemmän kielellinen yksikkö ja termi ajatuksellinen

merkityksen kannalta.<sup>89</sup> Niin sanotun ekstensionaalisen semantiikan mukaan termillä ja lauseella voidaan erotella olevan sekä intensio että ekstensio.<sup>90</sup> Tällaisen semantiikan mukaan voidaan sanoa, että kun tutkitaan jonkun henkilön ihmekäsitystä, tutkitaan hänen antamaansa intensiota ja ekstensiota termille ihme. Terminologisesti ihmekäsitteen intensio on ihmeys (tai ihmeenomaisuus, ihmeellisyys) ja ekstensio on ihmeet, joihin viitataan. Intension ja ekstension on peilattava mielekkäällä ja koherentilla tavalla toisiaan. Intension voidaan sanoa määräävän termin ekstension.<sup>91</sup> Siksi ihmekeskustelututkimuksessa on kiinnitettävä huomiota erityisesti siihen käsitteeseen, joka tutkittavalla henkilöllä on ihmeestä. Toisaalta ekstensioluokkaan kuuluvilla olioilla tai tapahtumilla<sup>92</sup> voidaan katsoa olevan tiettyjä ontologisia yleisesti hyväksytyjä reunaehtoja. Vähintäänkin niiden voidaan olettaa olevan yhdenmukaisia kyseisen henkilön muiden ontologisten käsitysten tai sitoumusten kanssa. Ekstensio ja intensio ovat tällä tavoin kytköksissä toisiinsa.<sup>93</sup> Siksi on tarkoituksenmukaista, että tutkin

yksikkö.

- 
- 89 Pragmatiikassa sama tehdään kielen käyttäjän kannalta. Semanttisten merkitysten (engl. *sense*) lisäksi termiä merkitys käytetään kuvaamaan myös merkkiä (engl. *sign*) ja merkityksellisuutta eli jonkin asian huomionarvoisaa seurausta tai vaikutusta (engl. *meaning*); Niiniluoto 1980, 115–116. John Hospers luettelee yhteensä kahdeksan eri merkitystä termille merkitys; ks. Hospers 1967, 11–12. Merkitysten luonne ja rooli on filosofian historiassa koettu ongelmalliseksi ja siitä, miten se tarkkaan ottaen määräytyy, on esitetty lukuisia eri teorioita. Merkityksellä on tarkoitettu esimerkiksi itse termin referenttiä (referentiaalinen teoria). Sillä on tarkoitettu ilmaukseen liittyviä ideoita sanojan ja kuulijan mielessä (ideationaalinen teoria) tai näiden henkilöiden käyttäytymistaipumuksia tai reaktioita (behavioristinen teoria). Sillä on tarkoitettu sanan käyttöyhteydessään saamaa roolia (funktionaalinen teoria). Merkityksenä on pidetty myös termin asemaa käsitetjärjestelmässä (struktuurilistinen lingvistiikka) tai kaikkien intensionon liittyvien käsitteiden kokoaikaa tai suppeammin, termin soveltamisen kannalta vain välttämättömien ja riittävien ehtojen mukaista kokoaikaa (pragmatismi). Ks. tarkemmin: Niiniluoto 1980, 118–123; Haaparanta & Niiniluoto 1986, 45; Hospers 1967, 19–20, 77–79; Mäki & Väyrynen 2000, 30.
- 90 Kielen lauseen intensio on propositio ja sen ekstensio on totuusarvo. Lauseesta voidaan kysyä, onko se tosi vai epätosi. Yksilötermin intensiota puolestaan kutsutaan yksilökäsitteeksi ja sen ekstensio on olio tai yksilö, johon termi viittaa tai jonka nimi se on. Termiä *käsite* hyvin usein tosin käytetään kattamaan sekä termit että käsitteet edellä esitetyssä merkityksessä; Niiniluoto 1980, 122. Termit voivat olla joko yksilötermejä tai predikaatteja. Yksilötermit voivat toimia olion tai yksilön niminä. Predikaatit ilmaisevat olioilla tai niiden yhteenliittymillä olevia ominaisuuksia tai suhteita. Predikaatin intensio on ominaisuus tai yleiskäsite ja sen ekstensio on luokka tai joukko, joihin tämän predikaatin ilmaisema ominaisuus soveltuu; Niiniluoto 1980, 118–121; Haaparanta & Niiniluoto 1986, 44–45.
- 91 Voidaan myös sanoa, että intension rikastuessa ekstensio pienenee; ks. Niiniluoto 1980, 121 ja Haaparanta & Niiniluoto 1986, 44.
- 92 Kaikki tutkittavana olevat kirjoittajat olettavat ihmeet olioille sattuviksi tapahtumiksi tai teoiksi ja ihmeys on ymmärretty vain näiden predikaatiksi. Kukaan ei ole eksplisiittisesti esittänyt, että ihmeitä olisi olemassa substansseina eli olioina. Siksi kukaan ei yrittänyt perustella ihmeen olemassaoloa esimerkiksi Anselm Canterburylaisen kehittämän ontologisen jumalotodistuksen kaltaisesti; ks. Juti 2001, 110–111. Olioiden ja tapahtumien lisäksi muita entiteettejä ovat esimerkiksi tosiasiat, joukot, lajit, propositiot, luvut, lait ja suhteet; Juti 2001, 114. Metafysiikkaa tutkineet filosofit ovat eri mieltä siitä, ovatko oliot ja tapahtumat aidosti eri entiteettejä vai voidaanko jompikumpi palauttaa toiseensa; Juti 2001, 214, 239–244. Tällä ongelmalla ei kuitenkaan ole tämän tutkimuksen kannalta merkitystä, koska tutkittavana olevat kirjoittajat ovat tästä ongelmasta riippumatta voineet määritellä ihmeiden olevan joko olioita tai tapahtumia tai molempia.
- 93 Leila Haaparanta ja Ilkka Niiniluoto ilmaisevat tämän refleksiivisen suhteen niin, että ”ekstension laajetessa intensio köyhtyy”; Haaparanta & Niiniluoto 1986, 44.

ihmekeskustelun käsitteellisen ja ontologisen puolen yhdessä. Ihmekäsityksen tutkiminen tarkoittaa siten sen selvittämistä, mitä ominaisuuksia joku sisällyttää yleiskäsitteeseen ihmeys (käsitteellinen puoli) ja minkä todellisuuden tapahtuman tai tapahtumat hän sisällyttää luokkaan ihmeet (ontologinen puoli). Käytännössä tämä tarkoittaa ihmeelle annettujen eksplisiittisten ja implisiittisten määritteiden ja määritelmien tutkimista.<sup>94</sup>

Ontologia on filosofian osa-ala, jossa tutkitaan olevaa olevana, olevan yleisiä muotoja kuten olioita ja ominaisuuksia, niiden olemassaoloa ja suhteita toisiinsa.<sup>95</sup> Ontologian termejä, jotka ihmekeskustelussa ovat keskeisesti olleet esillä, ovat olleet tapahtumat, teot ja persoonat sekä niiden keskinäiset suhteet. Ontologisista suhteista esillä ovat olleet erityisesti kausaalisuus<sup>96</sup>, luonnonlait, deterministisyys, intentionaalisuus ja modaalisuus. Modaalikäsitteitä ovat mahdollisuus, välttämättömyys ja kontingenttisyys.

Tapahtumalla tarkoitetaan tietyn entiteettijoukon (eli systeemin) tilan (eli siihen

---

94 Asiaa tai käsitettä voidaan yrittää määrittää tai määritellä kirjallisesti usealla eri tavalla. Määrittäminen (engl. esimerkiksi *state*) ymmärretään tässä tutkimuksessa laajemmaksi, monimuotoisemmaksi ja passiivisemmaksi käsitteeksi kuin määritteleminen (engl. *define*). Myös ihmekeskustelussa on käytetty useita erityyppisiä määritelmiä. Koska tässä tutkimuksessa keskitytään ihmemäärittelyjen sisältöihin, määritelmien eri lajit eivät ole keskeisiä. Tyypillisimmät kirjalliset määritelmälajit ihmekeskustelussa ovat olleet karakterisointi (kerrotaan joitakin olioluokalle luonteenomaisia piirteitä tai kaikki välttämättömät piirteet), deskriptiivinen määritelmä (kuvataan käytössä olevaa vakiintunutta termiä), stipulatiivinen määritelmä (yritetään antaa ihmetermille uusi täsmällisempi merkitys) ja perheyhtäläisyysmääritelmä (nostetaan esiin jokin paradigmaattinen esimerkkitapaus tai -tapauksia). Muita yleisesti tiedossa olevia määritelmätapoja ovat nominaalimääritelmä, reaali-määritelmä, denotaatio, strukturointi ja kvantifiointi. Ks. määritelmälajeista tarkemmin: Niiniluoto 1980, 155–163; Hospers 1967, 22–32. Kaikille määritelmille voidaan asettaa joitakin yleisiä vaatimuksia, kuten että ne eivät saa olla kehällisiä, että niiden on kyettävä ottamaan huomioon kaikki relevantit tapaukset, että niiden loogisen muodon tulee olla eksplisiittinen, että niiden tulee olla informatiivisia ja että ne eivät saa olla syntaktisesti epämääräisiä; ks. tarkemmin: Haaparanta & Niiniluoto 1986, 46; Niiniluoto 1980, 163–166; Hospers 1967, 25–27. Määritelmä tulee käsitteenä monessa suhteessa lähelle käsitettä *laki*. Erona on mm., että laeilla – toisin kuin määritelmillä – ajatellaan olevan esimerkiksi konfraktuaalista voimaa. Ks. laeista tarkemmin esimerkiksi Niiniluoto 1980, 192–205 ja Juti 2001, 351–367.

95 Jotkut ymmärtävät ontologian suppeasti niin, että se koskee vain olevaa. Niinpä he kutsuvat sitä laajempaa yleisempää pohdintaa sistologiaksi. Sen kohteena on heidän mukaansa olevan lisäksi myös ei-oleva ja ei-mahdollinen. Tämän mukaan ontologia olisi vain sistologian olevaista koskeva alaluokka; ks. esimerkiksi Sylvan 1991b, 837–840. Kuitenkin esimerkiksi perinteiset kiistakysymykset, kuten nominalismi vastaan realismi tai olio-ontologia vastaan tapahtumaontologia, koskevat sitä, mistä todellisuus muodostuu, ja ne katsotaan yleisesti nykyään osaksi ontologiaa; ks. esimerkiksi Juti 2001, 13–15, 174–176; Niiniluoto 1980, 125–130. Niinpä tässä tutkimuksessa ontologiaa käytetään laajassa merkityksessä, joka kattaa myös pohdinnat ei-olevasta ja ei-mahdollisesta. Myöskään 'ontologian' ja 'metafysiikan' keskinäinen suhde ei ole täysin vakiintunut, mutta tässä tutkimuksessa ontologia ymmärretään väljästi lähes metafysiikan synonyyminä niin, että siitä ei rajata pois esimerkiksi kysymyksiä vapaan tahdon mahdollisuudesta tai mielen ja materian dualismista.

96 Eräiden suomen kielen sanakirjojen mukaan termi *kausalisuus* voi tarkoittaa sekä syysuhteisuutta ilmiönä että itse syysuhdetta (eli syy-seuraus-yhteyttä). Syysuhteesta käytetään myös termejä *kausalisuhde* ja *kausaliteetti*. Sekaannuksen välttämiseksi tässä tutkimuksessa käytän sanaa kausaalisuus vain silloin, kun tarkoitan yleisesti koko ilmiötä (sitä), että esimerkiksi joillakin tapahtumilla on keskenään syy-seuraus-suhde), ja kun puhutaan yksittäisestä suhteesta, käytän sanaa kausaalisuhde.

kuuluvien olioiden ominaisuuksien ja keskinäisten suhteiden) hetkellistä ja tietyn ajan kestävää muutosta. Teot katsotaan yleensä tapahtumien yhdeksi alaluokaksi, jossa systeemin tilan muutos perustuu jonkun persoonan intentionaaliseen vaikutukseen. Nykyfilosofit kiistelevät siitä, missä mielessä intentionaalinen vaikutus eli agenttikausaalisuus on samanlaista ja missä mielessä erilaista vaikuttamista kuin niin sanottu tapahtumakausaalisuus eli tapahtumien kesken oleva vaikuttavuus. Kausaalisuus ja modaliteetti kietoutuvat ainakin sillä tavalla toisiinsa, että kausaalisuudella tarkoitetaan entiteettien ja tapahtumien jonkinlaista mahdollisuutta vaikuttaa tai tulla vaikutetuksi suhteessa toisiinsa. Sen mukaan, minkä vahvuinen tuo mahdollisuus on, voidaan puhua käsitteellisestä, luonnollisesta tai esimerkiksi fyysisestä mahdollisuudesta tai välttämättömyydestä. Lakien katsotaan esittävän entiteettien kausaalisuhteisiin tai niiden muihin relaatioihin liittyviä yleistettyjä riippuvuussuhteita. Riippuvuussuhteiden modaliteetit voivat olla hyvin erilaisia keskenään.<sup>97</sup>

Sen mukaan, ajatellaanko kausaalisuuden perustuvan yksittäisiin vai yleisiin asiointiloihin, voidaan puhua singulaarisesta ja generaalisesta kausaalisuuskäsityksestä. Näistä singularismia pidetään yleensä perustellumpana, koska generalismissa yleisiin asiointiloihin vetoaminen edellyttää käytännössä epävarman induktiivisen päättelyn liittämistä kausaalisuuden määräytymiseen. Edelleen kausaalisuus (niin singulaarinen kuin generaalinenkin) voidaan jakaa realismiin ja reduktionismiin sen mukaan, pidetäänkö kausaalisuutta ontologisesti primitiivisenä vai voidaanko kausaalisuhde redusoida ei-kausaalisiin asiointiloihin tai käsitteisiin. Esimerkiksi David Humen nimeä kantava kausaalisuuden regulariteettiteoria on klassinen esimerkki reduktionistisesta generalismista. Sen mukaan tietyt tapahtumasarjat katsotaan kausaaliseksi sen perusteella, että niille voidaan muotoilla tietty laki niiden käyttäytymisen samankaltaisuuden perusteella. Generalistisessa realismissa kausaalisuuden ajatellaan ilmaisevan esimerkiksi niin sanottua luonnonvälttämättömyyttä, luonnossa essentiaalisesti olevaa yleistä ominaisuutta. Yleisin kausaalisuuden teoria nykyään on (generalistis-reduktiivinen) kontrafaktuaaliteoria. Sen yksinkertaisimmassa mallissa kausaalisuus ilmaistaan kontrafaktuaalisina välttämättöminä ja riittävinä ehtoina, joiden tulee täytyä, ennen kuin vaikutuksen voidaan katsoa johtuvan tietystä syystä. Jos kausaalisuuden ajatellaan toteutuvan vain tietyllä todennäköisyydellä, voidaan puhua

---

<sup>97</sup> Ks. tarkemmin: Niiniluoto 1980, 130; Juti 2001, 204–205, 239, 351–354; Plantinga 1995, 140; Simons 2003, 365–382; Niiniluoto 1983, 229–246; Sanford 1995, 79–83.

probabilistisesta kausaalisuudesta.<sup>98</sup>

Kausaalisuuden ja lakien suhde toisiinsa on kuitenkin kiistanalainen. Jotkut filosofit johtavat lait kausaalisuudesta, jotkut toiset päinvastoin. Singularismin mukaan voi olla olemassa yksittäinen kausaalisuhde, joka ei edellytä minkään luonnonlain toteutumista. Singularismin mukaan kaikkien lakien ei tarvitse olla kausaalilakeja eikä laki luo kausaalisuutta, vaan lain jokainen instanssi on jo kausaalinen yksitellen ennen lain muotoilua. Realistisen generalismin mukaan todellisuus on itsessään järjestäytynyt säännönmukaisuuksiksi, jotka tulee yrittää mahdollisimman hyvin vain löytää ja muotoilla lakilauseiksi.<sup>99</sup>

Eri luonnonlakikäsitteitä voidaan valaista kiinnittämällä huomiota siihen, mikä on yleistykseen liitetyn lainomaisuuden eli nomologisuuden (tai universaaliuden) pätemisperusta, pätemisvahvuus ja pätemisalue. Ihmekeskustelussa erot näissä seikoissa ovat jakaneet kirjoittajia selkeästi eri näkemyksiin. Jos *pätemisperustaksi* riittävät pelkät havainnot säännönmukaisuuksista, on kyse pragmaattis-reduktiivisesti tulkitusta lainomaisuudesta. Tällaista lakikäsitystä kutsutaan regulariteettiteoriaksi (tai säännönmukaisuusteoriaksi). Jos perustan ajatellaan olevan ihmisestä riippumattomassa todellisuudessa olemuksellisesti, voidaan puhua essentialistisesta (tai realistisesta) teoriasta. Jos lainomaisuuden *pätemisvahvuuden* eli sen modaaliteetin ajatellaan olevan välttämätön, voidaan puhua deterministisistä tai universaaleista laeista. Jos välttämättömyyden ajatellaan olevan todellisuuden ominaisuus, näkemystä kutsutaan nesessitarismiksi (tai nesessitarianismiksi). Jos taas välttämättömyys on vain lain ominaisuus, puhutaan preskriptiivisestä tai normatiivisesta luonnonlakiteoriasta. Jos laille asetettu modaaliteetti on välttämättömyyttä heikompi, mutta sen ajatellaan olevan kuitenkin aito eli reaalinen eikä vain tietämättömyydestämme johtuva, puhutaan probabilistisista laeista. Tällaisessa käsityksessä luovutaan Gottfried Leibnizin vuonna 1714 tunnetuksi tekemästä periaatteesta, että kaikilla luonnon tapahtumilla on oma riittävä syynsä. Tällöin todennäköisyyksiä kutsutaan propensiteeteiksi. Jos todennäköisyys tulkitaan antirealistiseen tapaan vain suhteelliseksi lukuisuudeksi jossakin populaatiossa, puhutaan mieluummin statistisista laeista tai tilastollisista yleistyksistä.<sup>100</sup>

98 Ks. tarkemmin: Juti 2001, 316–337, 341–346; Niiniluoto 1983, 39, 110, 236–246 ja Brand 1979, 261–275.

99 Ks. tarkemmin: Juti 2001, 338–339, 351.

100 On tosin huomattava, että monia mainituista termeistä käytetään hieman eri merkityksissä. Varsinkin termejä tilastollinen, statistinen ja probabilistinen käytetään joskus synonyymisesti. Ks. tarkemmin: Juti 2001, 341–

Luonnonlakien *pätevyysalue* tai soveltamiskohde on nimensä mukaan luonto. Luonto voidaan kuitenkin ymmärtää ainakin kahdella erilaisella tavalla. Tämä erottelu on keskeinen uusimman ihme keskustelun käsitteellis-ontologisen ymmärtämisen kannalta. Realistis-partikulaarisen näkemysten mukaan luonto (reaalinen maailma tms.) nähdään omana itsenäisenä, tunnistettavana, ainakin osittain ihmisen ajattelusta riippumattomana ja osaominaisuuksiensa muutoksissa kokonaisidentiteettinsä säilyttävänä substanssina, rajallisena partikulaarisena kokonaisuutena tai vähintäänkin hyvin määriteltynä systeeminä. Tällainen ajattelu on usein yhdistynyt essentialistiseen realismiin, jonka mukaan luonnossa olevat ominaisuudet ovat siinä itsessään olemuksellisesti kiinni ja ikään kuin vain odottavat löytäjänsä. Koska luonto ymmärretään realistisesti omana substanssinaan, tälle näkemykselle on tyypillistä asettaa se myös relaatioon muiden substanssien kanssa, esimerkiksi kausaaliseen suhteeseen niin sanotun yliluonnollisen kanssa.

Tälle ajattelulle monessa suhteessa vastakkaisen, nominalistis-universalistisen käsityksen mukaan luonto on vain nimi todellisuuden yleisyyksille tai luonnosta tähän mennessä aposteriorisesti selville saaduille ominaisuuksille. Siksi luontoa ei voi tällaisen käsityksen mukaan kohdella jonakin tarkkana tai rajallisena kokonaisuutena tai pysyvänä substanssina. Kaiken olevan ajatellaan kuuluvan samaan ja yhteen luontoon (maailmaan, todellisuuteen tms.), joten sen ulko- tai yläpuolella ei oleteta olevan mitään. Usein tällainen ajattelu on kytköksissä fenomenalismiin ja empirismiin ainakin siltä osin, että todellisuuden ajatellaan rakentuvan ensisijaisesti havaintojen ja kokemusten varaan. Vain havaittu ja empiirinen ovat viime kädessä reaalisia. Faktualismiksi kutsuttu ajattelutapa hyväksyy yleistyksistä eli universaaleista todellisiksi vain toteutuneet universaalit. Naturalistisessa faktualismissa todellisuus koostuu pelkästään aika-avaruuden asiaintilojen toteutuneesta kaikkeudesta.<sup>101</sup> Sekä realistiset essentialistit että esimerkiksi faktualistit voivat antaa näkemykselleen niin vahvan episteemisen statuksen, että he katsovat luonnosta jo tiedettävän (ainakin keskeiset) osat sekä olennaiset ominaisuudet tai piirteet. Siksi heidän mukaansa voidaan myös tietää, joidenkin mielestä

---

367; Niiniluoto 1980, 202; Niiniluoto 1983, 229–236; Schwartz 1999; Berofsky 1999. Nicholas Saunders jakaa luonnonlakiteoriait neljään: regularistinen, instrumentalistinen (episteemisesti lainomaisuuskäsitys kuin regularistisessa), nesessitaristinen ja probabilistinen teoria; ks. Saunders 2002, 60–72.

101 Ks. tarkemmin: Juti 2001, 172–203, 212–238, 270–272; Niiniluoto 1983, 252–253; Plantinga 1995, 139; Aune 1995, 349–350; Gale 1991, 184–185; Sylvan 1991a, 599–601; Russell J. [1997]. Ks. myös samansuuntaista määritelmää metafyyisistä naturalismista Ronald H. Nashilla; Nash 1997, 119–123.



lähes varmasti, mitä olioita siihen kuuluu ja miten sen osat käyttäytyvät.<sup>102</sup>

Lähes kaikki tutkittavana olevat kirjoittajat määrittävät ihmeen enemmän tai vähemmän toisistaan poikkeavasti. Mitään yhtä tai edes useampaakaan yleistä ja eksplisiittisesti kiinteää määritelmää ei ole keskustelun kuluessa syntynyt. Jokainen haluaa esittää oman määritelmänsä vähän eri termein ja painotuksin.<sup>103</sup> Eräät tutkittavana olevat kirjoittajat määrittävät ihmeen vain yhden, mielestään riittävän piirteen avulla<sup>104</sup>, mutta useimmat ottavat määritelmäänsä kaksi tai kolme piirrettä, monet useammankin. Osa ei näe jotakin piirrettä välttämättömänä ihmeelle (mutta kuitenkin mahdollisena). Osa kirjoittajista taas ei näe mielekkäänä (tai jopa perustellen vastustaa) jonkin tietyn piirteen tai ehdon ottamista mukaan ihmeen määritelmään. Yleistäen voidaan kuitenkin sanoa, että lähes kaikkien kirjoittajien määrittely on sekä deskriptiivistä että stipulatiivista. Toisin sanoen lähes kaikki tunnustavat ihmeen käsitteen ongelmallisuuden ja tosiasiallisten merkitysten kirjavuuden. Siksi he haluavat määritellä ihmeen deskriptiivisesti siten, että se kuvaisi mahdollisimman hyvin ihme-termin tosiasiallista (useimmiten kristillis-teologisen tai raamatullisen kielen) käyttöä, mutta samalla he haluavat tehdä siihen stipulatiivisia korjauksia omilla lisämääreillään.<sup>105</sup>

Tutkittavana olevaa materiaalia kokonaisuutena tarkastellessani olen päätenyt siihen, että yksityiskohdissaan lukuisat erilaiset käsitykset ihmeistä voidaan ryhmitellä systemaattis-filosofisesti neljään mielekkääseen pääsektoriin sen mukaan, minkä sisältöisin termein ihmettä on pääasiallisesti määritetty. Neljä pääsektoria nimeän käytettyjen päätermien mukaan seuraavasti: merkityksellisyys, luonnon- tai luonnonlainvastaisuus, selittämättömyys<sup>106</sup> ja yliluonnollisuus. Nämä neljä pääsektoria

102 Positivismi, materialismi ja fysikalismi ovat esimerkkejä tällaisesta episteemisesti optimistisesta ontologiasta. Myös quinelaista nominalismia, jonka mukaan on vain yksilöolioita ja niiden joukkoja, pidetään naturalistis-fysikalistisena; ks. Koskinen 1991, 106–118 ja Juni 2001, 203.

103 Poikkeus tälle on muutaman kirjoittajan yhtyminen kritiikittä David Humen määritelmään. Tällaisista kirjoittajista ks. erityisesti tämän tutkimuksen lukua II.2.4.

104 Esimerkiksi Michael Grosso määrittelee ihmeen yhden ainoan ehdon avulla: ihme on uskonnollisesti tulkittu paranormaali ilmiö; Grosso 1997, 183.

105 Vain muutamat kirjoittajat jättävät ihmeen käsitteen pohtimisen tyystin sivuun, vaikka kyllä keskustelevat ihmeen epistemologisista ongelmista, esimerkiksi Michael Martin; ks. Martin M. 1998.

106 Englannin kielessä käytetään yleisesti tässä yhteydessä sanoja *unexplainable* ja *inexplicable* (joskus myös sanaa *unexplained*). Niiden suomennoksessa voidaan käyttää sanoja *selittämätön* tai *selittymätön*. Koska niin englannissa kuin suomessakaan näiden termien kesken ei tehdä aina selkeää eroa, huomautan, että tässä tutkimuksessa näitä termejä ei käytetä synonyymisesti. *Selittämätön*, joka on johdettu transitiiivisesta verbistä *selittää*, on episteemisempi ja laajempi kuin *selittymätön*, joka on johdettu intransitiiviverbistä *selityä* ja jolla on siten suomen kielessä ontologisesti realistisempi konnotaatio. Esimerkiksi tapahtuman voidaan sanoa olevan *selittämätön*, jos ei voida (ainakaan toistaiseksi) *tietää* tai löytää sille tyydyttävää selitystä (epistemologisessa mielessä *selittämätön*). Tapahtuman voidaan sanoa olevan *selittymätön*, jos ajatellaan,

olen jakanut alateemoihin, joiden avulla esittelen ja arvioin keskeiset käsitteelliset ontologiset näkemykset ihmeistä.<sup>107</sup> Alateemat vastaavat osittain myös niitä teemoja, jotka ovat olleet esillä tosiasiallisessa ihmekeskustelussa diskursiivisen ajatustenvaihdon merkityksessä.<sup>108</sup> Analyysissäni selvitän, minkälaisia eri määreitä ihmeelle on annettu ja millaisista käsitteellis-ontologisista taustanäkemyksistä ne on esitetty. Erityisesti esittelen sitä, mikä on kunkin ihmekäsityksen taustalla oleva käsitys ontologisesta tiedosta sekä mikä on niiden luonto- tai todellisuuskäsitys, luonnonlakikäsitys ja kausaalisuuskäsitys.

Käsittelen pääsektorit edellä luetellussa järjestyksessä. Ensin (luku II.1.) otan esille näkemykset, joissa ihme mielletään keskeisesti jollakin tavalla tapahtuman merkityksellisyyden kautta esimerkiksi ymmärrettävänä mutta jollekulle myönteisenä yhteensattumana tai tiettyssä yhteisössä vallitsevana tärkeänä tulkintatapana. Jo Aristoteleesta lähtien ihmeen käsite on määräytynyt monilla filosofeilla ja teologeilla jotenkin suhteessa luontoon. Luonto on yksi keskeinen määrittäjä toiselle ja kolmannelle pääsektorille. Toisessa pääsektorissa (luku II.2.) suhde luontoon on enimmäkseen ymmärretty David Humen kuuluisan ja yleiseksi tulleen määritelmän mukaisesti jollakin tavoin luonnon tai luonnonlain rikkoutumisena, kumoutumisena tai poikkeuksena. Moni on pitänyt tätä vaihtoehtoa eri syistä huonona. Niinpä kolmannen pääsektorin (luku II.3.)

että sille ei *ole* mitään, esimerkiksi kausaalista tai teleologista selitystä (ontologisessa tai modaalisessa mielessä selittämätön). Yleistermi *selittämätön* kattaa kummankin merkityksen, kun taas termillä *selitysmätön* viitataan vain jälkimmäiseen erityismerkitykseen.

107 Pääalueiden alateemoista toiset sopivat omaan pääsektoriinsa osuvammin kuin toiset. Sekä pää- että alateemojen keskinäinen käsittelyjärjestys voisi olla toinenkin. Ks. esimerkkiä toisenlaisesta, karkeammasta jaottelusta: Robert S. Lee jakaa ontologiset argumentit ihmeitä vastaan kahteen osaan, kategorisiin ja ehdollisiin; Lee 2004, 20. Käsittelyjärjestyksellä en ota mitenkään kantaa arvioitujen näkemysten keskinäiseen paremmuuteen tai vaikkapa jonkinlaiseen yleiseen uskottavuuteen. Käsittelyjärjestys ei mene myöskään sen mukaan, mistä on keskusteltu eniten tai mitä kantaa on esitetty tai kannatettu eniten. Kirjoitusten määrällä mitaten pääteemoista eniten keskustelua ovat synnyttäneet yliluonnollisuus ja luonnonlain rikkoutuminen; selvästi vähiten merkityksellisyysteema. Tästä jotkut tutkittavana olevat kirjoittajat ovat esittäneet kanssani samansuuntaisia arvioita: David Basingerin mukaan ihme on yleisimmän määritely ”uskonnollisessa merkityksessä”. Neil Cantwellin mukaan yleisin vastaus ihmeen määritelmään on luonnonlain häiriytyminen (*interruption*). Nicholas Saundersin mukaan yleisin näkemys sisältää sekä yliluonnollisuuden että luonnonlainvastaisuuden; ks. Basinger & Basinger 1986, 3; Cantwell 2001, 6; Saunders 2002, 52. Basingerin veljesten yhteisen kirjan tekijäksi katson vastedes yksinkertaisuuden vuoksi vain David Basingerin, koska kaikki kyseisen kokoomateoksen artikkelit olivat alun perin David Basingerin kirjoittamia ja koska kokoomateoksen esipuheen mukaan Randall Basinger on vastannut yksin vain viimeisen luvun (luku V) muokkaamisesta, johon tässä tutkimuksessa ei kertaakaan viitata; ks. Basinger & Basinger 1986, 1.

108 Käydyssä ihmekeskustelussa on erilaisille ihmeen käsitteille annettu myös erityistermejä (kuten yhteensattumaihme tai luonnonlainrikkoutumisihme). Myös tässä tutkimuksessa on näitä termejä käytetty ja joitakin aivan uusiakin termejä on otettu käyttöön sen mukaan, mikä ihmeen piirre kussakin käsityksessä erityisesti korostuu (esimerkiksi yliluonnollisuusihme). On kuitenkin huomattava, että millään näistä termeistä ei ole tiukkaa teknisen termin asemaa, vaan niiden tarkka sisältö määräytyy aina omasta kontekstistaan.

muodostavat sellaiset näkemykset, joissa ihme nähdään kyllä luontoon kuuluvana tapahtumana, mutta se määritetään ensisijaisesti selitettävyyden avulla. Tyypillisimpiä termejä tällöin ovat tieteellisesti selittämätön ja selittämätön poikkeus. Hyvin yleinen (luku II.4.) niin kansanomaisessa kuin filosofisessakin kielessä on ollut ymmärtää ihme jossakin mielessä luonnon ulkopuolisen intentionaalisen tahdon seuraukseksi luonnossa. Useimmiten puhutaan Jumalan<sup>109</sup> tai jonkin muun yliluonnollisen voiman tai persoonan yliluonnollisesta teosta. Toisten mielestä yliluonnollinen ilmenee jotenkin yleisesti, ymmärrettävästi tai rikkomatta luotua todellisuutta tai luontoa (noninterventionismi). Toisten mukaan yliluonnollisen vaikutus on jotenkin tavanomaisesta poikkeavaa, käsittämätöntä tai luonnonvastaista (interventionismi). Erityistä tälle neljännelle pääsektorille verrattuna kolmeen edelliseen on, että ihme ymmärretään tapahtuman sijasta ensisijaisesti tekona. Useimmat niistä, jotka määrittävät ihmeen yliluonnollisuuden avulla, yhdistävät siihen myös käsitteet uskonto tai uskonnollinen. Siksi ihmeen ja uskonnollisuuden käsitteiden keskinäistä suhdetta käsitellään juuri tässä yhteydessä.

## 1. MERKITYKSELLISYYS

Tähän lukuun olen kerännyt seuraavat toisilleen käsitteellisesti läheiset määreet, joita ihmeelle on ehdotettu: Ihme on tai sen tulee olla myönteisesti yllätyksellinen yhteensattuma (*coincidence*)<sup>110</sup>, ihmeteltävä (*wonderful*) tai merkityksellinen (*significant*) tapahtuma tai merkki (*sign*).<sup>111</sup> Moni tutkittavana oleva kirjoittaja puolestaan edellyttää, että ollakseen ihme tapahtuman pitää olla epätavallinen (*unusual*, *uncommon*), harvinainen (*rare*) tai epätodennäköinen (*unlikely*). Tällöin hämmästyttävän

---

109 Ks. huomautusta jumala-termin käytöstä; tämän tutkimuksen alaviite 13.

110 Ks. yleisiä, ihmekeskustelun ulkopuolisia määrittely-yrityksiä yhteensattumalle: Hart & Honoré 1959, 74; Owens 1992, 7.

111 Martin Plimmerin ja Brian Kingin mainitseman amerikkalaistutkimuksen mukaan v. 1990 yleisin sisältö hengelliselle tai uskonnollistyyppiselle kokemukselle (*spiritual or religious-like experience*) oli juuri erikoinen yhteensattuma (*extraordinary coincidences*); Plimmer & King 2004, 16. John Polkinghorne sisällyttää tähän samaan merkitykseen sen yleisen näkemyksen, että ihme on jokin inhimillisiä erityisiä voimia vaativa suoritus; Polkinghorne 2002, 752.

tapahtuman lopputuloksen ei välttämättä tarvitse olla myönteinen.<sup>112</sup> Yhteinen käsitteellinen piirre näissä kaikissa ehdotetuissa termeissä on niiden kytkeytyminen tavalla tai toisella merkityksellisyyteen: ihme on myönteisesti merkityksellinen tai muuten erityisen hämmästyttävä tapahtuma. Kun ihme määritellään merkityksellisyyden avulla, vältetään ongelmilta, joita kohdataan, jos määritelmään otettaisiin sellaisia yleisesti käytettyjä käsitteitä kuten luonnon tai luonnonlain rikkoutuminen, selittämättömyys tai yliluonnollinen teko.<sup>113</sup> Ihmetapahtuman merkityksellisyys on kuitenkin pääpiirteissään nähty kahdella eri tavalla: subjektiivisena ja kontekstuaalisena.<sup>114</sup>

### 1.1. Subjektiivisesti myönteinen yhteensattuma

Voiko erittäin epätodennäköistä mutta ymmärrettävää ja myönteistä yhteensattumaa sanoa ihmeeksi, kuten varsinkin kansanomaisessa puheessa usein tehdään? R. F. Hollandin vuonna 1965 julkaisema kuuluisaksi tullut artikkeli laukaisi filosofisen keskustelun näistä niin sanotuista yhteensattumaihmeistä.<sup>115</sup> Hollandin mukaan mikä tahansa yhteensattuma ei kuitenkaan ole ihme. Erikoisista yhteensattumista ovat Hollandin mukaan ihmeitä vain ne, jotka ovat psykologisesti

---

112 Näiden termien keskinäiset suhteet vaihtelevat eri kirjoittajilla. Esimerkiksi T. J. Mawsonin mukaan ihmeen tulee olla harvinainen, mutta harvinaisen ei tarvitse olla Mawsonin mukaan välttämättä epätodennäköinen (*improbable*); Mawson 2001, 56. Monet toisaalta kiistivät, että ihmeen pitäisi olla harvinainen. Tämä seikka tulee esiin yliluonnollisuusihmeissä ja siihen palataan tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.4.1. Vain harva katsoo, että merkityksellisyys yksin olisi riittävä ehto ihmeelle. Koska näin ajattelevat kytkevät sen uskonnollisuuteen, käsittelevät tätä asiaa lähemmin luvussa II.4.5., ks. erit. alaviitteet 380 ja 381. Kielteisistä ihmeistä tarkemmin ks. niin ikään lukua II.4.5., erit. alaviitettä 384. Merkityksellisyys ja hämmästyttävyyden kytkeytyvät monesti sekä käsitteellisesti että psykologisesti selittämättömyyteen; ks. siitä tarkemmin luvussa II.3.

113 Halu määrittää ihme ilman luonnonlain käsitettä on yleinen kanta muutoinkin tämän tutkimuksen materiaalisissa. Näin ihmeen määrittäneitä tarkastellaan tässä tutkimuksessa tarkemmin varsinkin luvussa II.3. ja luvussa II.4.

114 Myös essentialistis-realistinen vaihtoehto on esiintynyt, mutta se ei ole ollut yleinen eikä myöskään filosofisesti kovin mielenkiintoinen, ks. tämän tutkimuksen alaviitettä 135 luvussa II.1.2.

115 Holland 1965. Artikkelissaan Holland halusi erottaa kaksi ihmeen käsitettä: yhteensattumaihmeen (*contingency concept*) ja luonnonlainrikkoutumisihmeen (*violation concept*); Holland 1965, 44. Vaikka Hollandin päätarkoitus oli eksplikoida jälkimmäistä eli luonnonlain rikkoutumisen käsitettä, artikkeli tulkittiin yleisesti yhteensattumaihmeen puolustukseksi ja herätti keskustelua enemmän yhteensattumaihmeestä; näin esimerkiksi Robert Young; ks. Young 1972a, 116. Samana vuonna myös Mary Hesse katsoo pelkän erikoisen yhteensattuman olevan yleisesti käytössä oleva ihme-sanana merkitys; ks. Hesse 1965, 35. Holland valitsee yhteensattumaihmeelle tekniseksi termiksi *contingency concept*, vaikka hän sitä kuvaavan esimerkin yhteydessä käyttää useasti termiä *coincidence*. Syytä tällaiselle valinnalle hän ei kerro; ks. Holland 1965, 43–44. Justin Alexander pitää Hollandin määritelmää pätevänä; Alexander 1997.

vaikuttavia (*impressive*) ja merkityksellisiä (*significant*). Niiden merkityksellisyys kumpuaa Hollandin mukaan niiden yhteydestä inhimillisiin tarpeisiin, toiveisiin ja pelkoihin – eli siitä, miten ne edistävät tai estävät asianomaisen subjektiivista elämää. Hollandin mukaan yhteensattumaihmeen muodostamiseen vaaditaan kahden asian toteaminen: 1) että maailmassa on aitoja kontingensseja ja 2) että joitakin näistä yhteensattumista voidaan pitää ja tosiasiassa pidetään uskonnollisesti merkittävänä.<sup>116</sup>

T. J. Mawson kannattaa Hollandin perusnäkemystä, vaikkei pidäkään Hollandin perusteita riittävinä. Hän haluaa viedä Hollandin ehdotusta hieman reaalisempaan suuntaan. Mawson katsoo, että ihme tulee ymmärtää merkiksi erityisestä yliluonnollisesta voimasta.<sup>117</sup> Jotta tällainen tulkinta jollekin luonnollisestikin selitettävissä olevalle tapahtumalle voitaisiin antaa, se edellyttää Mawsonin mukaan kahta seikkaa: tapahtumalle tulee olla asetettu etukäteen tällaisen merkityksen mukainen uskonnollinen konteksti (esimerkiksi joku rukoilee merkkiä Jumalan olemassaolosta) – ei riitä, että se vasta jälkikäteen liitetään siihen. Toiseksi tapahtumassa tulee olla tuon etukäteen annetun merkityksen mukaista sisältöä (esimerkiksi henkilö näkee sattumalta edessään rukouksensa mukaisen vastauksen).<sup>118</sup>

---

116 Holland 1965, 44: "The significance of some coincidences as opposed to others arises from their relation to human needs and hopes and fears, their effects for good or ill upon our lives. So we speak of our luck (fortune, fate, etc.). And the kind of things that, outside religion, we call luck is in religious parlance the grace of God or a miracle of God. But while the reference here is the same, the meaning is different. -- To establish the contingency concept of the miraculous as a possible concept it seems to me enough to point out (1) that -- there are genuine contingencies in the world, and (2) that certain of these contingencies can be, and are in fact, regarded religiously in the manner I have indicated." Esitellessään käsitystään yhteensattumaihmeestä Holland ei kuitenkaan selvästi eksploiki sisältäyttyä siihen välttämättä myös yliluonnollisuuden aspekti vai ei. Ensinnäkin hän puhuu siitä, että yhteensattuman merkitys on erilainen uskonnollisessa kielessä kuin uskonnon ulkopuolella. Niinpä luonnonlainrikkoutumisihmeen esimerkkitapauksina Holland pitää Raamatun ihmeitä, kun taas yhteensattumaihmeestä hän antaa kuvitteellisen esimerkkitapauksen, jossa juna sattumalta mutta ymmärrettävistä syistä pysähtyy erään lapsen eteen, joka oli leikkimässä radalla. Kuitenkin juuri tässä esimerkkitapauksessa Holland kertoo, kuinka tapauksen nähnyt lapsen äiti kiittää Jumalaa tapahtuneesta ihmeestä, koska lapsi selvisi uhkaavasta tilanteesta vahingoittumattomana. Useimmat kommentoijat ovat kuitenkin tulkinneet Hollandin tarkoittaneen junaesimerkillä pelkkää luonnollista yhteensattumaihmetta ja enin Hollandia koskeva keskustelu käytiinkin tämän käsitteen ympärillä. Jotkut ovat tulkinneet hänen puhuvan esittämänsä esimerkin mukaisesti nimenomaan uskonnollisesta ihmeestä, ks. esimerkiksi Hughes 1992, 188–190. Hollandin toinen ehto viittaa uskonnolliseen merkitykseen, mutta sitäkin hän ei tarkemmin eksploiki. Uskonnollisuutta tarkastellaan tässä tutkimuksessa tarkemmin luvussa II.4.5.

117 Mawson 2001, 56: "I suggest that a miracle should be understood as a sign of particular supernatural agency." Mawsonin mielestä Hollandin esittämä esimerkki junaradalla leikkivästä lapsesta, joka junankuljettajan luonnollisesti selitettävissä olleen pyörymisen ja sitä seuranneen junan automaattisen pysähtymisen takia pelastui, ei ole riittävä esimerkki uskonnollisesti tulkittulle yhteensattumalle. Sen sijaan Mawson esittää mielestään paremman esimerkin: "Thomas" pyytää Jumalan olemassaolosta merkkiä ja luonnollisesti selitettävissä olevien vaiheiden kautta hän kuulee puhelimesta sanat: "Olen olemassa" ja hänen silmänsä osuvat samanaikaisesti tekstiin "Jumala puhuu sinulle, Thomas!" Ks. Mawson 2001, 52–55. Hieman reaalisempaan suuntaan haluaa merkityksellisyyteen perustuvaa ihmekäsitettä viedä myös John W. Montgomery. Hän pitää ihmeen yhtenä keskeisenä vaikkakaan ei riittävänä kriteerinä merkityksellisyyttä, jolla hän tarkoittaa yleistä inhimillistä tarvetta (*universal human need*); Montgomery 1978, 147, 149.

118 Mawson 2001, 55–57. Muista subjektivistisesti ihmeen määrittävistä voi mainita erityisesti James

Tämäntyyppistä ihmekäsitystä on kommentoitu ja kritisoitu aika paljon. Suurin osa kommentoijista kritisoi Hollandia siitä, että pelkkä subjektiivisesti tulkittu yhteensattuma, merkityksellisyys tai erikoisuus on liian laaja ja siten epämieliekäs käsite ihmeeksi.<sup>119</sup> Tällaisen käsitteen perusteella kaikesta tulee ihmettä, koska mitä tahansa tapahtuma voi joku joskus pitää erikoisena tai itselleen merkityksellisenä yhteensattumana.<sup>120</sup> Jos taas halutaan yleisesti erotella joitakin ihmeellisiä yhteensattumia ei-ihmeellisistä, ei ole välttämättä kaikille samalla tavalla selvää, kuinka paljon yhteensattuman tulee olla erikoinen, merkityksellinen tai hämmästyttä herättävä, jotta sitä voitaisiin laajemmin pitää ihmeenä.<sup>121</sup> Kritiikin mukaan arviot tapahtuman erikoisuudesta ovat aina subjektiivisia eli suhteellisia arvion antavan yksilön tai ryhmän omaan kokemustaustaan.<sup>122</sup> Myönteiseen yhteensattumaan perustuvia tulkintoja siitä, mikä on ihme ja mikä ei, on kritisoitu myös siitä, että tulkinnat eivät vakuuta eri mieltä olevaa ja että se voi toimia merkinä vain niille, jotka jo etukäteen ovat tunnustaneet tietyn merkityksellisuuden.<sup>123</sup> On myös huomautettu, että tämäntyyppisen ihmekäsityksen ongelma on siinä, että ne, jotka ovat psyykkisesti herkästi hämmästyviä

---

Kellenbergerin, jonka mukaan riittävä ehto tapahtuman ihmeellisyyteen on, että siitä voidaan ”kiittää Jumalaa”; Kellenberger 1979, 156. Wolfhart Pannenberg sanoo, että ihmeessä on kyse subjektiivisesta tulkinnasta, jonka uskonnollinen ihminen tekee kohdatessaan erikoisen tai harvinaisen tapahtuman; Pannenberg 2002, 759–761.

119 Kritiikot eivät tosin ole huomanneet, että Holland itsekin ei pitänyt yhteensattumaa riittävän yksiselitteisenä ehtona ylikuonnollisuusihmeelle (jollaiseksi kritiikotkin yleensä ihmeen määrittelivät): Holland 1965, 44: ”But although a coincidence can be taken religiously as a sign and called a miracle and made the subject of a vow, it cannot without confusion be taken as a sign of divine interference with the natural order.”

120 Esimerkiksi T. J. Mawson; Mawson 2001, 37: ”Any event would then be capable of being a miracle just if someone called it that –.” Samoin Stephen S. Bilynskyj; Bilynskyj 1983, 165–166: ”Therefore, by thankability criterion for miracle, every event is miraculous.” Myös Richard Swinburne torjuu käsityksen, että mikä tahansa merkityksellinen tapahtuma voisi olla ihme, koska silloin ihme olisi synonyyminen merkki-käsitteen kanssa; Swinburne 1970, 7–10. Ks. myös Schlesinger 1997, 360–362.

121 Tällaista kritiikkiä esittivät J. C. A. Gaskin ja Ian Walker; Gaskin 1984, 144; Walker 1983, 30–32. Hollandin mainitsemissa esimerkeissä pikajuna pysähtyy sattumalta radalla leikkivän lapsen eteen muutaman kymmenen senttimetrin päähän lapsesta. Walker kuitenkin kysyy, olisiko tapaus ollut ihme, jos juna olisi pysähtynyt sattumalta muutamien metrien tai muutaman kilometrin päähän lapsesta? Walker 1983, 31.

122 David Basinger esittää kaksi esimerkkitapausta, joista ensimmäisessä eräs henkilö saa välttämättömään velanmaksuunsa yllättäen kaukaiselta täditään juuri velan suuruuselle summalle kirjoitetun sek. Toisessa esimerkissä eräs työtön yrittää löytää töitä. Hän rukoilee Jumalaa avuksi ja tämän johdosta vakuuttuu saavansa työpaikan. Heti seuraavan päivän lehdestä löytyykin ilmoitus sellaisesta ja hän saa paikan. Ensimmäistä tapausta voitaisiin ehkä pitää ihmeenä, mutta entä jälkimmäistä, kysyy Basinger. Hänen mukaansa yhteensattumaihmeen puolustajat ovat yksimielisiä joidenkin paradigmaattisten esimerkkitapausten ihmydestä, mutta tällaisissa epäselvissä tapauksissa niistä ei ole hänen mukaansa apua; ks. Basinger & Basinger 1986, 18–20.

123 Esimerkiksi Parsons 1982, luku *Preface: Attempts to Avoid the Problems*: ”A critique of Holland and Tillich can be structured along the same lines as the one applied to Bultmann: Whatever significance the occurrence of a miracle in accordance with their definitions might have for the believer, it could carry no weight for the unbeliever. – It is a miracle only for those who already believe in God. Likewise for Tillich, an event can serve as a ‘sign’ only if it is conceded beforehand that there is something for the ‘sign’ to point to.”

tai vähä-älyisiä, näkevät paljon ihmeitä.<sup>124</sup>

Kommentit, jotka on esitetty Hollandin yhteensattumaihmeelle ja sen muunnoksille – varsinkin siitä, miten yhteensattumaihme yleisesti erotettaisiin ei-ihmeellisistä yhteensattumista – kertovat kritiikin pohjautuvan ontologisesti realistiseen ja objektiivisuushakuiseen metafysiikkaan.<sup>125</sup> Kriitikot halusivat, että ihme tulisi määrittää jotenkin pysyväksi ja arvioijasta riippumattomaksi sekä universaalisti kaikille hyväksyttäväksi käsitteeksi. Tähän voidaan kuitenkin todeta vastakkaisesta näkökulmasta, että jos ihmeen merkitys perustetaan sen kokijan arvioimaan subjektiiviseen merkityksellisuuteen tai harvinaisuuteen, on ihmekäsite aivan mahdollinen kielenkäytön kannalta eikä siinä ole käsitteellistäkään ristiriitaa. Tällöin on vain huomattava, että ihmekäsitteen voidaan sanoa olevan ontologisesti subjektiivinen tai peräti antirealistinen.<sup>126</sup> Näin voidaan todeta siitä syystä, että siinä ei ole spesifioitu havaitsijasta riippumattomaan todellisuuteen mitään muuta faktuaalista eroa ihmeellisten ja ei-ihmeellisten merkitysten välille kuin vain tapahtumaa arvioivan henkilön subjektiivinen tulkinta.<sup>127</sup>

Myös Mawsonin esittämät Hollandin ehdotukseen tekemät tarkentavat kriteerit tähtäävät siihen, että yhteensattumaihmeelle löydetäisiin objektiivinen ja realistinen arviointipohja. Yrityksessään Mawson ei kuitenkaan kovin hyvin onnistu, vaikka hän kykeneekin kehittämään Hollandin näkemystä haluamaansa suuntaan. Mawsonia vastaan voidaan huomauttaa, että vaikka ihmeeksi kelpaavassa yhteensattumassa olisikin etukäteinen tulkintakonteksti ja lisäksi myös tuon tulkinnan mukaista sisältöä, tällaiset

124 Näin Robert S. Lee: Lee 2004, 7: "On this definition, those who are easily amazed and slow to understand will witness many miracles." Jason A. Beyerin mukaan ihmeestä puhuminen jonakin hyvin epätodennäköisenä (*highly unlikely*) on ihmekäsitteen "metaforista käyttöä"; Beyer 2003, 125.

125 Esimerkiksi Stephen S. Bilynskyjin mukaan ihmeen käsitettä Hollandin ja James Kellenbergerin merkityksessä ei voi käyttää "tarkassa mielessä" (*in a careful sense*). Yhteensattumaihmeen käsitteelliset vaikeudet voidaan Bilynskyjin mukaan välttää vain, jos oletetaan, että tapahtumalla ei ole lainkaan luonnollista syytä, tai jos tapahtuma on "fyysisesti mahdoton"; Bilynskyj 1983, 175, 187. Kumpikin ehto viittaa siihen, että Bilynskyjin kannan taustalla on vahva ontologinen ja tietoteoreettinen realismi. Ks. lisää Bilynskyjin käsityksestä tämän tutkimuksen luvuissa II.2.2., II.2.4., II.4.3. ja II.4.5. Objektiivovasta asenteesta kertoo myös tapa, jolla skeptikko Bruce Martin on laskeskellut todennäköisyysmateriaatin avulla muutamia yhteensattumia, ja hänen toteamuksensa, että monet yhteensattumat elämässämme ovat paljon todennäköisempiä kuin usein luulemmekaan. Hänen mukaansa todennäköisyyden luonteeseen kuuluu, että esimerkiksi pitkissä sarjoissa esiintyy säännönmukaisuuksia; ks. Martin B. 1998.

126 Peter Vardy ja Neil Cantwell ovat ainoat, joka eksplisiittisesti tulkitsevat Hollandia tällä tavalla. Heidän mukaansa Holland edustaa antirealistista tapaa nähdä ihme; Vardy 1999, 211–213; Cantwell 2001, 12–16.

127 Subjektiiviseen (uskonnolliseen) tulkintaan – kontingenttisuuden ohella – Hollandin perustaa yhteensattumaihmeen filosofisen oikeutuksen: Holland 1965, 44: "If you — still express a doubt—"But are they really miracles?"—then you must now be questioning whether people are right to react to contingencies in this way —." Ks. myös Hollandin esimerkkikertomus: Holland 1965, 43. Subjektiivisuuteen näyttää viittaavan myös Nicholas Saunders sanoessaan James Kellenbergerin ihmekäsityksistä olevan erityisen vaikeaa löytää mitään "substansiivista ontologia sisältöä"; Saunders 2002, 51.

seikat jäävät kuitenkin edelleen viime kädessä niitä arvioivan henkilön subjektiivisen tulkinnan varaan. Mistä esimerkiksi rukousvastauksen saaja tietää, että juuri tietty rukousvastaus on oikea vastaus eikä hänen tule jäädä odottamaan kenties toista, vielä selvempää vastausta? Tätä Mawson ei pohdi. Hän itse kuitenkin näyttää uskovan tarjoamiensa kriteerien olevan objektiivisesti selviä. Kertomaansa esimerkkiin viitaten hän nimittäin muiden muassa sanoo, että on ”äärimmäisen luonnollista” nähdä kerrottu tapahtuma rukousvastauksena ja ettei ”kukaan psykologisesti normaali henkilö” voisi tällaisessa tilanteessa olla näkemättä sitä.<sup>128</sup>

Realistis-objektivistiselta näkökannalta katsottuna Holland tuo esiin yhden ontologisesti varteen otettavan ja mielekkään tulkinnan yhteensattumaihmeelle: kontingentin tapahtuman.<sup>129</sup> Holland ei tosin tarkenna, mitä hän ”aidoilla kontingensseilla” tarkoittaa, mutta yhteensattumaihmeen selittäminen kontingenttisuudella edes jossakin merkityksessä on sikäli puolustettavissa, että ei ole ontologisesti kiistatonta, että maailman kaikki tapahtumat olisivat deterministisiä.<sup>130</sup> Hyvin yleisesti katsotaan, että kontingenttisuus on jossakin merkityksessä mielekäs käsite ja että kontingentit tapahtumat olisivat tässä mielessä mahdollisia.<sup>131</sup> Hollandia vastaan esitetty kritiikki on kuitenkin oikeutettua sikäli, että myöskään indeterminismia ei ole kiistattomasti hyväksytty, vaikka se onkin nykyään vallitseva kanta.<sup>132</sup>

128 Mawson 2001, 55: ”It was, to say the least, extremely natural to see these events as an answer to his prayer. I suggest that no psychologically normal person could fail to do so.” Tällaiset kommentit kertovat Mawsonin epistemologisten näkemysten olevan melko naiiveja ja niin sanottuun reliabilismiin perustuvia; ks. reliabilismista tarkemmin tämän tutkimuksen luvun III johdannossa.

129 Kontingentilla tarkoitetaan yleensä sellaista, joka on mahdollinen muttei välttämätön; Juti 2001, 253. Jos joistakin luontoa koskevista alkuehdoista ei voi dedusoida tiettyä tapahtunutta luonnonilmiötä, sen voidaan sanoa olevan luonnollisesti kontingentti tapahtuma. Dawid Owensin määritelmä yhteensattumasta täyttää tämän ehdon; Owens 1992, 6–22. R. C. Wallace sanoo yhtyvänsä Hollandin kirjoitukseen, vaikkakin käyttäneensä eri terminologiaa. Hän määrittelee ihmeen vailla syytä olemisen (*uncaused*) käsitteen avulla. Hänen mukaansa on vain kontingenttisti tosi, että maailma on yhdenmukainen (*uniform*); Wallace 1970, 240–242. Vailla syytä olevaan tapahtumaan palataan tässä tutkimuksessa tarkemmin Peter Byrnen tapauksessa, ks. luku II.2.3. Myös Wolfhart Pannenberg rakentaa ihmeensä keskeisesti kontingenttisuuden varaan; Pannenberg 2002, 760–761.

130 Miten sitten tietäisimme, mitkä ovat aitoja kontingensseja ja mitkä eivät, on epistemologinen kysymys eikä kuulu enää käsitteellisen-ontologisen määrittämisen piiriin. Sitä ei siis voi käyttää perusteena Hollandia vastaan, kun puhutaan vain ihmeen määrittämisestä. Viimeaikaisessa tahdonvapauskeskustelussa on sivuttu myös jonkin verran determinismia sekä ihmeen käsitettä, ks. Lewis 1986, 291–298 ja Beebe 2003; 258–277.

131 Kontingenttisuudesta on erilaisia käsityksiä; ks. esimerkiksi Engel 1991, 178–179. Yksi viime aikoina esitetty tulkinta kontingenttisuudelle on Michael Silbersteinin ja John McGeeverin ajatus ”ontologisesta emergenssistä”. Tällä he tarkoittavat karrikoidusti, että maailma ei ole vain ”osiensa summa”, vaan jotain enemmän. Väitetään he perustelevat mm. kvanttifyysiikassa havaitulla vastaavanlaisella ilmiöllä, että kokonaisuus on ontologisesti enemmän kuin sen osat yhteensä. Jos heidän teoriansa pitää paikkaansa, se lisäisi ontologisesti itsenäisten, redusoitumattomien ja samalla kontingenttien entiteettien määrää; ks. tarkemmin Silberstein & McGeever 1999, 198–200.

132 Determinismi–indeterminismi-keskusteluun ei kukaan Hollandin kritiikko ole viitannut. Ks. determinismistä esimerkiksi Juti 2001, 341–342. Yksi mahdollinen ja aika näkyvästi ihmekeskustelussakin esille otettu



Kukaan ei kuitenkaan kritiikissään viitannut tällaiseen tapaan tulkita Hollandin ehdotusta. Suurin osa merkityksellisyysihmettä vastaan osoitetusta kritiikistä nousee pyrkimyksestä nähdä ihme mahdollisimman reaalisesta ja objektiivisesta näkökulmasta, mikä käy yksiin nykyään vallalla olevan rationaalis-empiirisen luonnontieteen ihanteen kanssa. Ihanne on näyttänyt vallanneen kritikit niin, että monilla se on estänyt näkemästä Hollandin artikkelin keskeistä tarkoitusta. Hollandinhan voidaan nähdä pyrkivän kohtuullistuttamaan objektiivisuuteen pyrkivää käsiteihannetta ihmeen osalta niin, että ihmeellä voitaisiin ymmärtää myös jotain sellaista, joka vastaisi paremmin kansanomaista ja muuta sellaista tosiasiallista kielenkäyttöä, joka ei ole objektiivisuuteen tähtäävää.<sup>133</sup>

## 1.2. Kontekstisidonnainen puhetapa

Suurimmalta osaltaan subjektiivisuuteen nojaava ihmekäsitys ei ole yksityiskohdissaan enää filosofisesti kiinnostava siinä yleisessä merkityksessä, että filosofisen analyysin tarkoituksena on löytää kaikelle inhimilliselle ajattelulle universaalisia rakenteita tai malleja erityisesti käsitteistä, todellisuudesta ja tietämisestä eli semantiikasta, ontologiasta ja epistemologiasta. Siksi ne ontologisen keskustelun päämerkitykset, jotka tässä tutkimuksessa käsitellään seuraavaksi (luonnon- tai luonnonlainvastaisuus, selittämättömyys ja yliluonnollisuus), ovat kukin yrityksiä löytää jokin ei-subjektiivinen ja universaalinen merkitys ihmeen käsitteelle.<sup>134</sup> Tämänäyttypistä

---

tulkinta indeterminismistä on ollut, että indeterministisyys johtuisi atomikvanttien käyttäytymisessä havaitusta, redusoitumattomaksi oletetusta probabiileiteista. Kuitenkaan kukaan uusimassa ihmekeskustelussa ei ole määrittänyt ihmettä pelkästään kvanttimekaniikassa tulkittuun indeterminismiin avulla, vaikka itse kvanttimekaniikka on ollut paljonkin esillä. Keskustelu kvanttimekaniikan ja siitä johtuvan indeterminismin yhteydestä ihmeen käsitteeseen on käyty yksinomaan siltä kannalta, miten ne olisivat yhteensovittavissa Jumalan toimintaan. Siksi kvanttimekaniikkakeskustelu otetaan tarkemmin esille tässä tutkimuksessa vasta myöhemmin. Ks. tämän tutkimuksen lukuja II.4.3. ja II.4.4.

133 Artikkelinsa johdannossa Holland kertoo, että käsite luonnonlain rikkoutuminen on liian ahdas määritelmä ihmeelle ja että eräs toinen merkitys (jota hän ei eksplikoi) on liian väljä: Holland 1965, 43. Kanssani samantyyppisesti arvioi Hollandia myös mm. Brian Davies; Davies 2004; 240. Sitä, minkälainen modaalisuus käsitys, kausaalisuuskäsitys tai uskonnollisuuskäsitys Hollandilla on, on vaikea sanoa näin lyhyen artikkelin pohjalta. Holland halusi artikkelillaan kiistää luonnonlainrikkoutumisihmeen ”käsitteellisen mahdollisuuden”, mikä viittaisi samantyyppiseen ajatteluun kuin mitä McKinnonilla on ja jonka pohjana on vahva regularistis-normatiivinen luonnonlakikäsitys; Holland 1965, 44–46. Ks. tarkempaa arviota McKinnonista ja luonnonlainrikkoutumisihmeestä käydystä keskustelusta tämän tutkimuksen luvussa II.2.1.

134 Valaiseva esimerkki tästä on, että Richard Swinburne haluaa säilyttää ihmämääritelmänsä välttämättömänä ehtona ”erikoisuuden” (*extraordinary*), mutta ei halua ymmärtää sitä subjektiivisessa mielessä, koska

lähestymistapaa voidaan kuvata myös preskriptiiviseksi ja normatiiviseksi, koska se pyrkii etsimään ja määrittämään kaikille yhteistä käsitystä.<sup>135</sup>

Tutkittavan olevassa aineistossa on kuitenkin muutamia kirjoittajia, jotka eivät ole halunneet astua yleiseen valtavirtaan, vaan ovat yrittäneet ratkaista ongelman ikään kuin näiden kahden äärivaihtoehdon eli subjektiivisen ja objektiivisen väliltä. Yleisen tavan mukaan kutsun tällaista kontekstuaaliseksi lähestymistavaksi. Tämän näkemyksen mukaan ihmeelle ei voida määrittää mitään kaikille yhteistä merkitystä, vaan sen merkitys vaihtelee sen mukaan, missä sosiokulttuurisessa kontekstissa termiä ihme kulloinkin käytetään. Ihme on tämän mukaan kontekstisidonnainen ilmaus joistakin tietyille yhteisölle merkityksellisistä tai hämmästyttävistä asioista eikä eri yhteisöjen puhetapoja välttämättä voida täysin verrata keskenään. Kontekstuaalisen lähestymistavan voidaankin sanoa olevan luonteeltaan sekä relatiivinen että deskriptiivinen. Ihmeen merkitys suhteellistetaan kuvaamalla eri kielipeliä ja elämänmuotojen tapaa käyttää termiä ihme.<sup>136</sup> Tutkimusperinteenä ja filosofisena lähestymistapana kontekstuaalinen lähestymistapa tulee lähelle Ludwig Wittgensteinin ajattelusta alkunsa saanutta filosofista suuntausta, jossa keskeisiä termejä ovat kielipeli

---

tällainen subjektiivinen erikoisuuden käsitys ei ihmeen yhteydessä ole hänen mukaansa yleinen. Tapahtumasta, jota on aiemmin pidetty ihmeenä mutta jolle löydetään myöhemmin luonnollinen selitys, ei Swinburnen mukaan sanota: ”Se ei enää ole ihme”, vaan olemme taipuvaisia sanomaan: ”Se ei ollutkaan ihme”; Swinburne 1970, 6. Mitä tällainen ei-subjektiivinen erikoisuus olisi, sitä Swinburne ei tässä yhteydessä tarkemmin esittele. Tällaisena yrityksenä voidaan kuitenkin nähdä Swinburnen myöhemmin samassa kirjassa esittämä näkemys ihmeestä ”toistumattomana poikkeuksena”. Swinburnen ja muihin objektiivisiin esityksiin palataan tarkemmin tämän tutkimuksen luvuissa II.2.–II.4.

- 135 Ei-subjektiivisuuteen tähtäävä pyrkimys voidaan yrittää toteuttaa myös luopumatta subjektiivisilta näytävistä termeistä kuten *epätavallinen* tai *erikoinen*. Muutama tutkittavana oleva kirjoittaja yrittää määrittää epätavallisuuden tai erikoisuuden luonnon reaalisesti ominaisuudeksi eikä havaitsijan subjektiiviseksi arvioksi. Esimerkiksi Hendrik van der Breggenin mukaan ihmeen on oltava sillä tavalla erikoinen tai harvinainen tapahtuma luonnon normaaliin kuluun nähden, että sellaisen tuottaminen ”ylittää luonnon kapasiteetin”; van der Breggen 2004, 17, 53–58. Robert S. Lee ehdottaa ihmeeksi tapahtumaa, joka ”syrajyttää tai keskeyttää maailman tavallisen toiminnan”; Lee 2004, 13; 14–19. Parapsykologiksi itseään kutsuva D. Scott Rogo määrittelee ihmeen ”erikoiseksi ja selittämättömäksi tapahtumaksi, joka on tavallisuuden piirin yläpuolella, tai jolle on löydetty paranormaali syy”; Rogo 1982, 8. Tällaisen käsityksen taustalla on klassisesta filosofiasta periytyvä realistis-essentialistinen luontokäsitys. Sen mukaan luonnon olioilla on jotkin kiinteät olemukset ja niiden mukaiset käyttäytymistapaumukset ja kyvyt, joiden mukaan ne toimivat. Jos näiden osalta esiintyy poikkeamia, se on erikoista tai epätavallista. Epätavallisuus ja erikoisuus eivät siis tämän käsityksen mukaan riipu lainkaan arvioivan subjektin mielipiteestä, vaan yksin luonnon ohioiden oletetusta reaalisesta luonteesta. Tällaiseen käsitykseen voidaan kuitenkin kohdistaa erittäin vahvaa kritiikkiä sen kritiikittömästä suhtautumisesta havaittuihin olioihin ja niitä koskevaan tietoon. Tällaista käsitystä voidaankin luonnehtia naiiviksi realismiksi. Essentialismin ongelmiin palataan myöhemmin tarkemmin, kun käsitellään essentialismin pohjalta perustellisemman ihmekannanotton tehnyttä Stephen S. Bilynskyjiä. Hän torjuu kaikki subjektivistiset ehdot ihmeelle, vaikka haluaa, että ihmeen on oltava uskonnollisesti merkityksellinen; ks. Bilynskyj 1983, 151, 161–209. Ks. tämän tutkimuksen lukuja II.2.5. ja II.4.5.

- 136 Jo R. F. Holland halusi kirjoituksessaan kuvata muita aikalaiskirjoittajiaan selvästi laajemmin, miten termiä ihme käytetään erityyppisissä kielellisissä ympäristöissä ja millä tavalla sen käyttö liittyy ihmisten tosiasialiseen elämään. Ks. esimerkiksi Holland 1965, 44. Hollandilla tämä näkökulma ei kuitenkaan ollut vallitseva, vaan hänkin halusi viime kädessä löytää kaikille yhteisen, objektiivisen pohjan ihmeen käsitteelle.

ja elämänmuoto.<sup>137</sup>

Vahvimmin kontekstuaalista lähestymistapaa uusimmassa ihmekeskustelussa edustaa A. P. Shooman, joka tukeutuu omien sanojensakin mukaan Wittgensteiniin. Shooman ottaa erityisesti esille Wittgensteinin tavan määrittää merkityksiä perheyhtäläisyyden avulla. Shooman haluaa kirjoituksillaan osoittaa viime kädessä vain sen, että käsitettä ihme voidaan käyttää ”legitiimisti” viittaamatta etukäteen sitä määrittäviin välttämättömiin ja riittäviin ehtoihin. Shoomanin mukaan ihme kuuluu käsitteenä yhteen senkaltaisten käsitteiden kanssa kuten peli, rakkaus ja taide, joiden käytölle ei voi antaa riittäviä ehtoja. Shooman ei siten yritäkään selostaa kaikkia ihmeen merkityksiä, vaan haluaa vain osoittaa, että on ainakin ”yksi mahdollinen” tapa käyttää tuota käsitettä. Tuo tapa on Shoomanille uskonnollinen tapa. Shoomanin mukaan ihme on tässä uskonnollisessa merkityksessä ”tietyn asenteen ilmaisemista”, sen, että jollakin asialla on syvästi merkitystä tuon asenteen ilmaisijan elämälle (*profundity, significance*). Shoomanille itselleen tuo merkitys on ”Jumalan todellisuus”. Ilman uskoa tuohon todellisuuteen ihme Shoomanin mukaan degeneroituu pelkäksi ”satunnaiseksi tai selittämättömäksi tapahtumaksi.” Siksi käsite pyhä on Shoomanin mukaan käsitteellisesti yhteydessä ja osittain päällekkäinen ihmeen käsitteen kanssa.<sup>138</sup>

137 On tosin kiistanalaista, mitä Wittgenstein tarkoitti näillä käsitteillä alun perin; ks. eri tulkinnoista tarkemmin esimerkiksi Työrinoja 1984, 91–111, 233–257. Joku voi kysyä, mikä erottaa wittgensteinilaisen tarkastelutavan antropologiasta tai vaikkapa folkloristiikasta. Yleensä tähän vastataan viittaamalla siihen, että edellisistä poiketen wittgensteinilaisessa asenteessa halutaan kuitenkin selvittää, ehkäistä ja poistaa kielenkäytön solmuja ja ymmärrykselle aiheuttamia ”häiriötiloja”, selvittää kielen ja sen käytön yleistä luonnetta ja kielen eri tehtäviä. Ks. tarkemmin esimerkiksi Kirjavainen 1975, 44–49; Työrinoja 1984, 53–66; Koistinen 2000b, 141–142. Myös kognitiivisen tutkimuksen keskeisiä tavoitteita on deskriptiivisyys, mutta siinä yleisyys yritetään etsiä joistakin biologisen evoluution aikaansaamista kaikille ihmisille yhteisistä ajattelutoimintojen struktuureista, jotka olisivat riippumattomia eri kielistä, kulttuureista tai muusta elinympäristöstä.

138 Uskonnollinen ja ei-uskonnollinen ihminen voivat Shoomanin mukaan olla yhtä mieltä joistakin tietyistä ihmeistä niiden ”moraalisesti syvän merkityksen” tähden. Shooman 1987, 193: ”I have tried in this essay to show that the concept of the ‘miraculous’ may be legitimately applied without prior reference to a set of determining necessary and sufficient conditions.” Shooman 1987, 9 (kursivointi minun): ”Given the heterogenous nature of the concept of a game, there *can be no set* of conditions that are jointly sufficient for its application.” Shooman 1987, 16: ”I have argued that Wittgenstein’s remarks on the notion of ‘family resemblances’ points us in the right direction.” Shooman 1987, 23: ”In talking of a miraculous here, we are not referring to a set of facts, but expressing a particular attitude that one might take towards that set of facts.” Shooman 1987, 25: ”To get to the sense of talk of miracles here, we must cast our gaze away from the event and direct it towards the significance that that event has for the mother [in the train example of R. F. Holland].” Shooman 1987, 26: ”It is within such a context that the meaning of expression such as ‘God’s reality’ becomes clear.” Shooman 1987, 28: ”And it is precisely the profundity of her reaction that is at issue here.” Shooman 1987, 192: ”In the absence of such a belief, the idea of a ‘miracle’ degenerates into the idea of some random, inexplicable events.” Shooman 1987, 193: ”I have stressed the conceptual connections and overlap between the idea of the ‘miraculous’ and the idea of the ‘holy’.” Shooman 1987, 32: ”This incident [the train example of R. F. Holland] would have an important moral depth for both the religious and non-religious believer alike.” Shoomanin näkökulman ihmeisiin ei hänen omien sanojensa mukaan ole pelkkää deskriptiivistä kuvailua, vaan se on sikäli myös preskriptiivistä, että siitä on mahdollista osoittaa joitakin ihme-sanan käyttötapoja sisäisesti käsitteellisesti ristiriitaisiksi jossakin elämänmuodossa; Shooman 1987,

Näkyvä kontekstuaalinen ote on myös Edward L. Schoenilla. Hän sivuaa ihmeitä perusteellisessa uskonnollisia selityksiä yleisesti käsittelevässä kirjassaan. Hän huomauttaa muiden muassa, että Jumalaan uskova voi sanoa jotakin tapahtumaa ihmeeksi riippumatta siitä, onko sille löydetty ”luonnollinen mekanismi” vai ei. Schoenin mukaan ei ole mitään syytä, miksi uskova ei etsisi selitystä johonkin myös ”luontopiirin ulkopuolelta”. Selitystä ei myöskään tarvitse kytkeä johonkin lopulliseen selittämättömyyteen. Siksi Schoenin mukaan ei ole mitään kummallista siinä, että kerran ihmeeksi selitetyltä tapahtumalta otetaan tämä attribuutti myöhemmin pois.<sup>139</sup>

Yhteistä kontekstualisteille on huomion keskittäminen ihme-sanana tosiasialliseen, lähinnä kansanomaiseen käyttöön. Heidän mukaansa ihmeen käsitteelle tulee sisältö niiden elämäntilanteiden mukaan, joissa se faktuaalisesti esiintyy. Merkityksiä voi siten olla – ja onkin kontekstualistien mukaan – useita, koska on erilaisia konteksteja käyttäen termiä ihme. Ihmeen merkitys kontekstualisoidaan eli relativoidaan kulloiseenkin elämänmuotoon.<sup>140</sup> Kontekstualistit eivät pidä ontologisen realismin mukaista asennetta ihmeisiin tärkeänä. Tämä näkyy lievimmillään esimerkiksi siinä, että niin Shooman kuin Schoenkaan eivät joko ota kantaa siihen, tai eivät ainakaan katso olevan suurta merkitystä sillä, mikä on ihmeen käsitteen suhde ihmismielestä ja ajattelusta riippumatta olemassa olevaan niin sanottuun reaalisuuteen.

---

17. Muista tiedoista ks. Shooman 1987, 1–32, 191–194. Shoomanin näkemyksiä lähelle tulee Roger W. McWatersin selvitys ihmeen käsitteestä. Hänkään ei halua esittää ihmeen käsitteelle joitakin yleisiä ehtoja, vaan katsoa, miten ihme-termiä käytetään. McWatersille ihme on tiettyjen ihmisten tapa nähdä omista kognitiivisista lähtökohdistaan käsin jokin tapahtuma oman inhimillisen erikoisen tarpeensa täyttymyksenä. Ihmeen ymmärtäminen on verrannollista vertauksen ymmärtämiselle; McWaters 1974, erit. s. 219–229. McWatersin monessa suhteessa ansiokas väitöskirja on jäänyt uusimmassa ihmekeskustelussa pimentoon, koska juuri kukaan ei viittaa siihen.

139 Schoen 1985, 115 (kursivointi alkuperäinen): ”— the supposition that the theologian only can look for an analogous range of phenomena for which a *natural* mechanism is known. There is no reason why the religious devotee must be restricted so artificially. — there is no reason why he [theologian] should not search beyond the natural realm. — miraculous does not require the presence of properties that *never* can be explained by taking recourse to natural mechanism.” Schoen 1985, 116: ”In religion as well as in the sciences, research programs occasionally may fail.” Ks. myös Schoenin asennetta lähellä olevaa Wayne Proudfootin tapaa kertoa mystikkojen ihmekäsityksestä; Proudfoot 1985, 136–138. Myös Peter Winch sanoo tukeutuvansa Wittgensteiniin. Hänen mukaansa ensimmäinen tehtävä yrityksessä ymmärtää ihmettä on miettiä, millainen olisi sellainen elämänmuoto, jossa ihmeistä voisi puhua ongelmattomasti; ks. Winch 1987, 1, 105.

140 Näiden kirjoittajien selvimmät keskinäiset muut erot löytyvät siitä, kuinka vahvasti he näkevät eri kielipelit toisensa poissulkevinä, sekä siinä, kuinka preskriptiivisesti he soveltavat wittgensteinilaisia kielenhuollollisia ajatuksia kuvaamaansa ihmekieleen. Schoenin lähestymistapa on tässä suhteessa vähiten wittgensteinilainen. Tämä näkyy siten, että vaikka Schoen viittaa laajassa teoksessaan muutaman kerran Wittgensteiniin, ihmeitä koskevassa osuudessa häneen ei viitata kertaakaan. Schoen tyytyy pelkkään ihme-termiin käytön kuvailuun eikä puhu kielipeleistä tai niiden yhteismitattomuudesta mitään. Myöskään Shooman ei vedä kovin jyrkkää rajaa esimerkiksi uskonnollisen ja ei-uskonnollisen elämäntapojen välille, vaan näkee esimerkiksi moraalille yhteisenä kosketuspintana. Wittgensteinilainen kielenhuollollinen aspekti on Shoomanille ikään kuin evidentialinen metodi osoittaa ihme nimenomaan uskonnolliseksi käsitteeksi.

Joillakin kontekstualisteilla suhtautuminen ihmeisiin on antirealistisesti redusoivaa. Vahvimmillaan antirealismin näkyy siten, että kuvaillun ihme-termin tosiasiallisen käytön katsotaan jotenkin määräävän myös sitä yleistä ontologista todellisuutta, josta ne puhuvat.<sup>141</sup>

## 2. LUONNON- TAI LUONNONLAINVASTAISUUS

Suurin osa ihmeistä kirjoittaneista katsoo, että ihmeitä ei tule pitää ensisijaisesti niiden kokijan tulkinnan mukaisina subjektiivisina tai kontekstisidonnaisina asioina, vaan että ne tapahtuvat reaalisesti kokijan ulkopuolella, luonnossa, ja että termille ihme voidaan ainakin yrittää löytää yhteinen ja yleinen merkitys. Kysymys kuitenkin kuuluu: jos ihme tapahtuu nimenomaan luonnossa, mitä tällaisella ihmeellä tarkoitetaan? Miten ihmeen käsite tulisi ymmärtää suhteessa luontoon? Keskustelua ihmeen ja luonnon keskinäisestä suhteesta on koskenut suurimmalta osin käsitettä luonnonlain rikkoutuminen, joka on ollut ja on edelleenkin David Humeen kirjoitusten takia erittäin yleisesti käytetty termi filosofisessa ihmekeskustelussa.<sup>142</sup> Luonnon- tai luonnonlainvastaisuus -teeman sisällä on havaittavissa ihmeestä viisi toisistaan erottuvaa käsitystä, joiden ympärillä nykykeskustelua on käyty.

---

141 Erityisen selvästi tämä tulee esiin Gareth Moorella, joka tuo julki yhteytensä Wittgensteiniin; ks. Moore 1988, 237–239. Mooren tarkastelun lähtökohta on kontekstuaalinen. Hän mm. sanoo, että sellaiset ongelmat ihmeen ympärillä kuin niin sanottu ihmeen paradoksi, johtuvat siitä, että ei ole ymmärretty, miten ihme-sanaa tosiasiallisesti käytetään. Mooren esitys ihmeestä ei kuitenkaan tyydy pelkkään kontekstuaaliseen kuvailuun, sillä hänen tapansa selittää ihme-termin käyttöä sisältää myös preskriptiivisiä elementtejä. Mooren mukaan ihme-sanaa ”ei käytetä tapahtumiin, joista on todettu, että jokin tuntematon agentti aiheutti sen, vaan kun uskotaan, että mikään agentti ei aiheuttanut sitä. – – Ja koska mikään agentti ei sitä aiheuttanut (tai niin uskotaan), siksi sanotaan, että Jumala aiheutti sen. – – Sen sanominen, että Jumala aiheutti sen, ei ole sen sanomista, että joku aiheutti sen, sillä Jumala tekee sen, mitä *ei kukaan* tee, Jumala aiheuttaa sen, mitä *ei mikään* aiheuta”; Moore 1988, 222–223. Ks. myös Moore 1988, 224, 231–232. Mooren käsitys kärsii niin sanotusta ihmeiden runsauden ongelmasta, koska sen mukaan lähes kaikki luonnossa tapahtuva on ihmettä.

142 Keskustelussa viitataan vielä nykyäänkin paljon David Humeen, joka aikoinaan kirjoitti voimakkaasti juuri luonnonlain rikkoutumisena ymmärrettyjä ihmeitä vastaan. Kuten johdantoluvussa sanoin, en aio puuttua tässä tutkimuksessani tähän Humeen ihmekäsitystä koskevaan vilkkaaseen keskusteluun. Humeen alun perin v. 1748 julkaisema *Philosophical Essays Concerning the Human Understanding* julkaistiin v. 1758 nykyään paremmin tunnetulla nimellä *An Enquiry Concerning Human Understanding*, jonka luku X käsitteli ihmeitä. Kyseinen luku on julkaistu monissa yhteyksissä vielä nykyisenkin ihmekeskustelun aikana, esimerkiksi Tweyman 1996, 1–20; Geivett & Habermas 1997c, 29–44; Fogelin 2003, 68–88.

## 2.1. Käsitteellinen mahdottomuus

Uusimmalle keskustelulle luonnonlain rikkoutumisesta (*violation, transgression*) lähtölaukauksen antoi Alastair McKinnon artikkelissaan “*Miracle*” and “*Paradox*” vuodelta 1967.<sup>143</sup> McKinnonin mukaan ihme luonnonlain rikkoutumisena on ”käsitteellisesti mahdoton”. Siksi McKinnon halusi kieltää käsitteellisellä tasolla kaiken selittämättömän olemassaolon, kutsuttiinpa sitä sitten ihmeeksi tai paradoksiksi.<sup>144</sup> Koska luonnonlait McKinnonin mukaan ovat ”yleistäviä kuvauksia siitä, miten asiat todellisuudessa ovat”, mikään ei voi olla vastoin tuota kuvausta, jos kuvaus on tosi.<sup>145</sup> Ihmeen käsittä voidaan McKinnonin mukaan legitiimisti käyttää vain siinä merkityksessä, että henkilö ilmaisee itsellään olevan sillä hetkellä kyseisestä asiasta puutteelliset tiedot. Toisin sanoen on mahdollista, että käsityksemme luonnosta on puutteellinen, mutta koskaan mikään tapahtuma ei voi olla vastoin todellisia luonnonlakeja.<sup>146</sup>

McKinnon myöntää, että hän käyttää artikkelissaan luonnonlakikäsitettä ”laajennetussa” ja luontokäsitettä sellaisessa merkityksessä, jolle ei ole suoraa oikeutusta. Hän kuitenkin katsoo tällaiset oletukset välttämättömäksi, koska ihmismieli kykenee edistymään tutkimuksissaan vain, jos se olettaa ”maailman yhdeksi ja koherentiksi kokonaisuudeksi”. Siksi hän olettaa kaikkien ilmiöiden kuuluvan yhteen ja samaan kokonaisuuteen, luontoon.<sup>147</sup> Tällaiset luonnehdinnat paljastavat, että

143 McKinnon 1967.

144 Vaikka McKinnonin kirjoituksen poleeminen puoli kohdistuikin eksplisiittisesti yliluonnollisen ihmeen mahdollisuutta vastaan, juuri ”käsitteellinen mahdottomuus” synnytti vastakaikua tässä kirjoituksessa. Ks. esimerkiksi McKinnon 1967, 312 (kursivointi alkuperäinen): ”It is now clear that each of the various senses of *miracle* and *paradox* is contradictory and without counterpart in the real world.” McKinnon 1967, 309: ”The core of our objection is quite simple: the idea of a suspension of natural law is self-contradictory. This follows from the meaning of the term.” Ks. myös McKinnon 1967, 308–309.

145 McKinnon 1967, 309: ”They [natural laws] are simply highly generalised shorthand descriptions of how things do in fact happen.” On mielenkiintoista, että McKinnonin artikkelin ehkä eniten siteerattua lausetta seuraa välittömästi lause: ”(This is misleading but will do for the moment).”; McKinnon 1967, 309. Tätä lausetta ei kuitenkaan kukaan siteeraaja ole ottanut siteeraukseensa mukaan; ks. esimerkiksi Basinger 1984, 1; Mavrodes 1985, 336; Larmer 1988b, 44; Pearl 1988b, 331 ja Williams 1990, 28. McKinnon ei tosin eksplisiittisesti palaa myöhemmässä esityksessään huomautukseensa.

146 McKinnon 1967, 312: ”There are no events which are discrepant with, or outside, the course of nature; this is because all events are part of nature and because the manner of their occurrence is necessarily a part of nature’s actual course. There are no miracles or violations of natural law —.” Ks. myös McKinnon 1967, 308–310.

147 McKinnon 1967, 313 (kursivointi alkuperäinen): ”Our argument has assumed the contemporary extended use of *natural law* and, implicitly at least, that of certain related expressions. Now it remains to suggest, however briefly, that this use is justified and, indeed, necessary.” McKinnon 1967, 314: ”It is simply to make the point that the mind can proceed with its investigations and with the assessment of its own results only to the extent that it does in fact treat the world as a single and coherent whole. In short, seeing the world in this way is a condition without which the mind could not do its work. In this sense then this resolve is

McKinnonilla on nominalistis-universalistinen käsitys luonnosta kaiken mahdollisen aktuaalisen sisäänsä imevänä mutta silti tunnettuna suureena. Tällaista laajaa luontokäsitettä vastaan on huomautettu, että tällaisessa infiniittisessä käytössä käsitteen merkitys turhentuu.<sup>148</sup>

McKinnonia vastaan esitetystä kritiikistä ensin osa keskittyi kuitenkin lähinnä siihen, että McKinnon dogmaattisesti kieltää yliluonnolliset tapahtumat ja vaikutukset. Esimerkiksi Francis J. Beckwith haluaa osoittaa, että ei ole välttämätöntä olettaa McKinnonin ”anti-supernaturalismin” mukaisesti kaikilla tapahtumilla olevan pelkkiä luonnollisia syitä. Beckwithin mukaan kaikki aktuaalinen ei ole välttämättä luontoon kuuluvaa, vaan se voi olla myös yliluonnollista. Empiiristen päätelmien luonteeseen Beckwithin mukaan kuuluu, että aina voidaan esittää myös muita loogisesti mahdollisia selityksiä.<sup>149</sup> Beckwithin ja muiden esittämä tämänkaltainen kritiikki tulee kuitenkin ymmärrettäväksi vain, jos oletetaan vastakkainen luontokäsitys kuin mikä McKinnonilla on. Tätä seikkaa ei kuitenkaan kritikoista kukaan ota esille. Myös McKinnonin luonnonlakikäsitystä vastaan esitetty kritiikki jää aika pinnalliseksi, vaikka se osuukin maaliinsa.<sup>150</sup>

---

justified and even necessary.”

- 148 Beckwith 1989a, 108: ”Moreover, if the ‘natural’ is compatible with everything and anything that may occur in the natural world, the term ‘natural’ has lost any significant meaning.”
- 149 Beckwith 1989a, 106: ”McKinnon makes the assumption that because all events that happen in the natural world have ipso facto natural causes.” Beckwith 1989a, 107: ”Thus ‘the *actual* is not automatically the *natural*. What actually occurs may just as well be a supernatural event —.” (Beckwith siteeraa omana kantanaan tässä Norman Geisleria, kursivointi alkuperäinen). Beckwith 1989a, 108 (kursivointi alkuperäinen): ”After all, the nature of empirical judgements — are such that there are always other *logically* possible explanations.” Petersonin *et al.* mukaan nykyään vain harvat filosofit väittävät ihmeitä (Jumalan puuttumisena luontoon) mahdottomiksi; Peterson *et al.* 1991, 158; Peterson *et al.* 1998. Ks. myös Douglas K. Erlandsonin kielteistä kantaa McKinnonista: Erlandson 1977, 417. Robert Larmer pitää McKinnonin suurimpana virheenä tämän tulkintaa, että ihme on tapahtuma ”vastoin aktuaalista tapahtumien kulkua”; Larmer 1988b, 46. Samoin T. C. Williams katsoo, että McKinnonin argumentti epäonnistuu täysin päätarkoituksessaan kumota (*disproof*) ihmeys *a priori*; Williams 1990, 29. Myöskään George W. Roberts, Larry L. Blackman ja Gary Colwell eivät pidä mahdollisena päästä ihmeistä eroon pelkällä määritelmällisellä tai loogisella tasolla: ks. Roberts 1975, 65; Blackman 1978, 187; Colwell 1982, 329–331. Ks. myös William J. Wainwrightin ja Robert S. Leen kritiikkiä McKinnonille: Wainwright 1978, 454–455; Lee 2004, 23–27.
- 150 Esimerkiksi Douglas Odegard kritisoi McKinnonia siitä, että tämä kvalifioimatta olettaa lakien pätevyyden riippuvan siitä, millä tavalla asiat aktuaalisesti ovat. Toiseksi Odegard kritisoi sitä, että McKinnon edellyttää lakien olevan aina universaalisesti tosia; Odegard 1982, 38, 42. Samantyyppistä kritiikkiä esittää Leslie Armour; ks. Armour 1982, 184–185. George I. Mavrodes huomauttaa, että McKinnon ei voi luonnonlakikäsitteellään erotella lainomaisia ja pelkkiä satunnaisia yleistyksiä toisistaan; Mavrodes 1985, 336–339. Tämän kritiikin voimaa kuitenkin heikentää tosiasia, että tieteenfilosofiassa on tunnetusti nähty vaikeaksi ylipäätään perustella, millä oikeudella ero lainomaisten ja satunnaisten yleistysten välille tehdään; ks. tarkemmin esimerkiksi Niiniluoto 1980, 203. McKinnonilla on David Basingerin mukaan myös virheellinen väite, että havaittuaan poikkeavan tapahtuman tiedemiehen tulisi ruveta aina muuttamaan luonnonlakia; McKinnon 1967, 309–310. Basinger 1984, 1–3. Basingerin mukaan McKinnonin käsityksistä seuraa, että meidän on aina tehtävä jompikumpi ratkaisu: joko korjattava lakia tai olla pitämättä tapahtumaa poikkeuksena (Basinger 1984, 1). Tämä ei kuitenkaan pidä paikkaansa, sillä McKinnon ei sulje pois mahdollisuutta jättää kysymystä avoimeksi, kun jotakin erikoista havaitaan. McKinnon nimenomaan pitää

McKinnonin lisäksi Nicholas Everitt on argumentoinut ihmeen käsitteellis-loogista mahdollisuutta vastaan.<sup>151</sup> Hän muotoilee väitteensä McKinnonia selvemmin niin sanotuksi ihmeen paradoksiksi: Jotta ihme tapahtuisi, sen tulisi tapahtua vastoin jotakin luonnonlakia. Jos kuitenkin jotain luonnonlainvastaista tapahtuu, se vain osoittaa, ettei laki ole oikein muotoiltu eikä siten myöskään minkään ihmeen voida sanoa tapahtuneen. Jos taas laki on todella oikea luonnonlaki, kaikkien esimerkkien, jotka esitetään sitä vastaan, täytyy olla vääriä. Niinpä Everittin mukaan on ”ristiriitaista ajatella”, että voisi olla ihmeitä.<sup>152</sup>

McKinnonin ja Everittin näkemyksiä analysoitaessa huomionarvoisaa on, että he pitävät sekä ei-luonnon (tai yliluonnon) olemassaoloa että sen interventiotia luontoon ”käsitteellisenä” tai ”loogisena” ristiriitaisuutena. Heidän käsitteistöstään näyttäisi tässä kohden puuttuvan sellainen klassinen modaliteetin aste kuin fyysisesti mahdoton. Niinpä, jos jokin ei ole heidän mielestään mahdollista, se heidän käsitteistössään joutuu heti käsitteellisen tai loogisen mahdottomuuden alueelle. Selitys tällaiselle modaalisuuskäsitykselle näyttäisi löytyvän heidän humelaisesta, regularistis-normatiivisesta luonnonlakikäsitteistystään. Sen mukaan luonnonlait, vaikka ne ovat pelkkää luonnon kuvausta, kertovat kuitenkin loogisen välttämättä, mikä on luonnossa mahdollista ja mikä ei. Tällaisesta on osuvasti todettu, että deterministisen luonnonlakikäsitteistysten kannattajan mukaan ihme on ”poikkeus poikkeuksettomalle

”epätietoisuutta luonnosta” ainoana legitimiinä merkityksenä ihme-käsitteelle, ks. McKinnon 1967, 310. McKinnonin ja Basingerin keskustelun sisältö liittyy asiallisesti niin sanottuun Duhem–Quine-teesiin. Sen mukaan yksittäiset havainnot eivät riitä falsifioimaan teoriaa, koska teorian osat ovat sidoksissa toisiinsa ja sitä on tarkasteltava kokonaisuutena; ks. tarkemmin esimerkiksi Niiniluoto 1983, 191–192.

151 Myös R. F. Holland piti kuuluisassa artikkelissaan luonnonlain rikkoutumista käsitteellisesti rajoittavana ja absurdina ja ihmettä siten mahdottomana. Hänen artikkelinsa tähän osaan ei kuitenkaan puututtu, koska huomio kiinnittyi Hollandin yhteensattumaihme-käsitteeseen; ks. Holland 1965, 43, 46.

152 Everitt 1987, 349 (kursivointi alkuperäinen): ”The position then, is this: a miracle is by definition something which violates a law of nature. To say that an occurrence violates a law of nature means that the claim that there has been such an occurrence is incompatible with a statement of the law of nature. Since these statements are by definition true, necessarily such claim is false. Necessarily, therefore, there are no miracles. That is the ground for saying in answer to [Brian] Davies’s question [Davies 1985, 53] that it is contradictory to think that there *could* be a miracle.” Myös Christopher Cherry katsoo ihmettä jonkinlaisen selittämättömyyden tai sanomattomuuden paradoksin kautta, mutta ei tee siitä mitään kovin syviä ontologisia tai episteemisiä johtopäätöksiä; Cherry 1975, 62–64. Myös Antony Flew’n on laajasti tutkittu esiintyneen kirjoituksissaan ihmeen käsitteellistä mahdollisuutta vastaan – erityisesti luonnonlain rikkoutumisen merkityksessä; ks. referointia tästä keskustelusta: Savuoja 1992, 41–44. Vaikka on totta, että Flew’n paikoin epäselvät lauseet näyttäisivät viittaavan tähän suuntaan (esimerkiksi Flew 1967, 349) on hän toisaalla kuitenkin ilmaissut kantansa selvästi vastoin tällaista tulkintaa. Nähdäkseni Flew’n argumentointi ihmeiden epistemologista rationaalisuutta vastaan on aiheuttanut tämän väärintulkinnan. Flew’n kirjoituksissa on myös kohtia, joissa hän selkeästi myöntää ihmeiden loogisen tai käsitteellisen mahdollisuuden; ks. esimerkiksi Flew 1961, 185–187; Flew 1967, 347, 353; Flew 1966, 142; Flew 1966, 155; Flew 1976, 29; Flew 1976, 30; Flew & Habermas 1987, 49–50. Flew’n ihmekäsitykseen palataan myöhemmin tässä tutkimuksessa, ks. lukua II.3.1.



säännönmukaisuudelle”.<sup>153</sup> Ollakseen johdonmukaisia tämän luonnonlakikäsitteen kannattajat pitivät ihmettä loogisesti ja käsitteellisesti mahdottomana. Ihmeen paradoksissa sinänsä ei ole muodollista virhettä.<sup>154</sup> Vaikka McKinnonin ja Everittin kielteiset kannat ihmeisiin ovat jyrkät, he kuitenkin pitävät filosofista keskustelua ihmeistä mahdollisena. Heidän kantaansa ei siten voida kuitenkaan pitää eliminativistisena. Eliminativismin mukaan puhe ihmeistä pitäisi kokonaan lopettaa tai jopa kieltää.<sup>155</sup>

Everittin esittämä ihmeen paradoksi avautuu ymmärrettäväksi, kun huomaa, että sen taustalla on tietynlainen luonnonlaki- ja luontokäsitys. Humelaisen regularistisen ja normatiivisen luonnonlakikäsitteen mukaan paradoksissa oletetaan, että kaikki lain piiriin kuuluvat tapahtumat voidaan ilman muuta aina liittää osaksi tuota lakia, vaikka ne olisivat muuten miten kummallisia tahansa. Samoin siinä oletetaan, että lait preskriptiivisesti määräävät luonnon kulun. Nominalistis-universalistinen luontokäsitys ei katso luonnon ulkopuolella olevan mitään. Niinpä luontoon ei voi vaikuttaa sen ulkopuolelta eikä se siksi voi myöskään siinä mielessä rikkoutua. Paradoksissa edellytetään ihmeiltä rikkomusta tai poikkeusta laille, mutta lait oletetaan regulariteettiperiaatteen ja normatiivisuuden mukaan sellaisiksi, ettei niille voi olla poikkeuksia. Paradoksin ongelma ratkeaa, kun huomaa, että tällaisten luonto- ja lakioletusten perustalle rakennettuja lakeja ei voi kutsua koherentisti *luonnon* laeiksi. Paradoksin tarkoittamat ”luonnonlait” ovat paremminkin tilastollisia yleistyksiä tai korkeintaan eräänlaisia luonnontieteellisiä tutkimustuloksia kuin mitään poikkeuksettomia lakeja. Vielä vähemmän ne ovat lakeja jollekin itsenäiselle, rajalliselle ja määriteltävissä olevalle substanssille nimeltä *luonto*.<sup>156</sup>

Ihmeen paradoksissa käsitettä luonto käytetään siis epäjohdonmukaisesti sekä partiaalisessa että universaalisessa merkityksessä. Jos McKinnon ja Everitt kuitenkin haluavat puhua *luonnon* laeista (*laws of nature*) jossakin ontologisesti tarkassa ja rajatussa merkityksessä, se edellyttää heiltä myös vastaavaa partikulaarista

---

153 Näin Christopher Hughes; Hughes 1992, 184–186.

154 Tämän ovat monet myöntäneet riippumatta siitä, mitä he muuten ihmeistä ajattelevat: ks. esimerkiksi Blackman 1978, 187. Erityisesti on huomattava, että moni realistis-essentialistisen luontokäsityksen omaava ihmettä Jumalan tekona kannattava kirjoittaja myös yhtyy tähän, koska he ajattelevat ihmeen olevan jotenkin luonnonlakien ulkopuolella, joten se ei siten myöskään riko niitä. Ks. tästä tarkemmin tämän tutkimuksen lukuja II.2.4. ja II.2.5.

155 Eliminativismista tarkemmin ks. esimerkiksi Railton & Rosen 1995, 435. Joitakin hyviä huomioita Everittille esittää myös James E. Gilman; ks. Gilman 1989, 485.

156 Ks. Norman Swartzin selkeää esitystä ihmeen paradoksin piilevästä epäkoherenttisuudesta; Swartz 1985,

luontokäsitystä. Tällöin kuitenkin voidaan käsitteellisesti puhua myös sellaisen komplementista eli esimerkiksi ei-luonnosta tai yliluonnosta, mitä se sitten onkin.<sup>157</sup> Siksi McKinnonia ja Everittia voidaan kritisoida realistis-partikulaarisen luontokäsityksen pohjalta sanomalla, että kaikkea aktuaalista ei tarvitse samaistaa luonnolliseen. Realistis-partikulaarisen luontokäsityksen mukaan myös yliluonnollinen voi olla aktuaalista.<sup>158</sup> On tietenkin eri kysymys, mitä perusteita on pitää tällaista yliluontoa tai muuta luonnon ulkopuolella olevaa entiteettiä ontologisesti mielekkäänä käsitteenä.<sup>159</sup>

McKinnonin huomio, että kaikkea luonnossa tapahtuvaa tulee tieteellisessä tutkimuksessa *prima facie* kohdella osana tuota luontoa, kertoo vallitsevalle modernille empiiris-rationaaliselle tieteelliselle toiminnalle tyypillisestä metodologisen naturalismin mukaisesta asenteesta. Samasta kertoo myös se, että luonnonlait tulee McKinnonin mukaan yrittää määrittää kaikkien luonnossa havaittujen ominaisuuksien pohjalta. McKinnonin mukaan luontoa tulee pragmaattisessa mielessä välttämättä kohdella ”koherenttina kokonaisuutena”. McKinnon mukaan ”epätietoisuus luonnosta” on ainoa legitiimi merkitys ihmekäsitteelle. Tällainen määritelmä ihmeelle on käsitteellisesti ja ontologisesti mahdollinen, mutta koska epätietoisuus on episteeminen käsite, myös McKinnonin määritelmän voidaan sanoa olevan episteeminen. Tällainen näkemys ihmeestä kertoo McKinnonilla olevan positivistiselle ajattelulle tyypillinen piirre, jossa ei yritetä pitää erillään ihmeen käsitteellis-ontologisia ja ihmeen epistemologisia kysymyksiä.<sup>160</sup> Myös Everittin yritykset kiistää ihmeet *a priori* käsitteellisellä tai loogisella tasolla, sopisivat yhteen positivististyyppisen metafysiikan ja tieteenfilosofian kanssa. Positivismille on – karrikoiden – tyypillistä samaistaa merkityskriteerit totuuskriteereihin ja antaa eri termien ontologisten merkitysten määräytyä epistemologisten ehtojen mukaan. Tätä on tieteenfilosofiassa hyvin yleisesti pidetty

---

108.

157 Tätä seikkaa korostaa myös Jeffrey B. Russell, ks. Russell J. [1997].

158 Realistis-essentialistista luonnonlakiteoriaa kannattava Stephen S. Bilynskyj toteaa, että luonnonlain regulariteettiteoria on suhteessa ihmeisiin ”negatiivinen ja reduktiivinen”; Bilynskyj 1983, 14. Tähän kysymykseen palataan tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.2.4.

159 Tätä kysymystä tarkastellaan lähemmin tämän tutkimuksen luvussa II.4.1. Vielä siitäkkin eri kysymys on, onko sellaisen olemassaololle epistemologisia perusteita. Tähän liittyvää kysymystä ihmeistä yliluonnollisen olennon aikaansaannoksina tarkastellaan lähemmin tämän tutkimuksen luvussa III.5.

160 Tästä huomauttaa McKinnonille myös Robert S. Lee; Lee 2004, 8: ”So – one can see the importance of keeping ontological issues separated from epistemological issues in crafting a definition of ‘miracle.’” Positivismille tyypillinen piirre on hieman eri variaationa eräissä muissakin filosofisissa suuntauksissa. Tässä tutkimuksessa viitataan tämäntyyppisen piirteen kohdalla kuitenkin pelkästään positivismiin siitä syystä, että se niistä tunnetuin. Viittauksella ei oteta kantaa tieteenhistoriallisiin yhteyksiin, vaan vain

ongelmallisena. Positivismin ongelmat olivat jo sekä McKinnonin että Everittin kirjoitusten ilmestymisen aikaan yleisesti tunnettuja.<sup>161</sup> Kriittisemmän realistisen tieteenfilosofian pohjalta kummallekin voitaisiin huomauttaa, että sitä, minkälaisia metodisia periaatteita tieteellä on tutkiessaan luontoa, ei tulisi samaistaa suoraan siihen, minkälainen luonto todellisuudessa on tai mitä on olemassa.<sup>162</sup>

## 2.2. Toistumaton poikkeus

Niin sanotussa ihmeen paradoksissa ihme ja luonnonlaki tuntuvat olevan välttämättä toisensa poissulkevia. Siksi uusimmassa filosofisessa ihmekeskustelussa on mietitty, olisiko luonnonlain mahdollista kuitenkin jossakin mielessä rikkoutua niin, että lakia ei voisi tai ei tarvitsisi muuttaa koskemaan tuota tapausta. Eli olisivatko luonnonlaki ja sen poikkeus jollain ehdolla sittenkin mielekkäästi yhteen sovitettavissa?

Yhdeksi kuuluisaksi ratkaisuyritykseksi on esitetty ajatusta luonnonlain toistumattomasta poikkeuksesta. Kannan varsinainen kehittäjä ja näkyvin puolustaja on Richard Swinburne. Hänen keskeinen ajatuksensa on, että luonnonlainvastainen yksittäinen tapahtuma eli toistumaton poikkeus ei välttämättä edellytä lain muuttamista tai hylkäämistä. Koska tiede perustuu toistuviin kokeisiin, vasta useassa kokeessa havaittu poikkeus antaa aiheen muuttaa lakia, yksittäinen poikkeus ei. Jos poikkeus ei ole eksperimentaalisesti toistuva, sitä ei oteta lakiin mukaan eikä se kumoa sitä.<sup>163</sup>

---

ajatukselliseen yhtäläisyyteen.

161 Ks. positivismista tarkemmin esimerkiksi Kirjavainen 1975, 23; Sintonen 1986, 1–2, 15–25; Määttänen 1995, 268.

162 Moni skeptikko on siis yrittänyt määrittää ihme jollain tavalla loogisesti tai käsitteellisesti mahdottomaksi. Sikäli kuin käsitteellis-loogisuus ja ontologisuus voidaan erottaa toisistaan, seuraava askel skeptisellä tiellä olisi ihmeen määrittäminen ontologisesti mahdottomaksi tai ehkä paremminkin ontologisesti epäuskottavaksi. Skeptikolle se voisi olla aika lupaavalta tuntuva vaihtoehto. Tällaista sanamuotoa ei kuitenkaan ole kukaan uusimmassa ihmekeskustelussa käyttänyt. Asiallisesti lähimmäksi tämäntyyppistä kantaa tulevat Antony Flew'n kirjoitukset. Ks. tarkempaa analyysiä Flew'sta tämän tutkimuksen luvussa II.3.1.

163 Swinburne 1970, 26: "– the operation of a law of nature is logically compatible with the occurrence of an exception to its operation." Muista tiedoista ks. Swinburne 1970, 23–29. Idean toistumattomasta poikkeuksesta Swinburne sai alun perin Ninian Smartilta; Smart 1964, 39–41, 54–55. Smartilla ajatukset toistumattomasta poikkeuksesta jäivät kuitenkin vain ehdotelman asteelle, eikä hän koskaan kehittänyt tuon idean pohjalte minkäänlaista ihmeiden puolustusta. Swinburnen yksi motiveista on antaa luonnonlain rikkoutumiselle ja siten ihmeen mahdollisuudelle uudenlainen mielekäs sisältö ja sen avulla kiistää McKinnonin kärjekkäät väitteet, joissa vastustettiin ihmeitä; ks. McKinnon 1967. Asiallisesti Swinburnen kirja on vastine myös ihmeen uniikkisuutta vastustavalle Robinsonille, vaikkei Swinburne Robinsonia mainitsekaan; ks. Robinson 1967. Robinsonia käsitellään tämän tutkimuksen luvussa II.3.2.

Swinburnen mukaan luonnonlait eivät ole suoria kuvauksia siitä, miten asiat aktuaalisesti tapahtuvat, kuten McKinnon oli Swinburnen mukaan sanonut.<sup>164</sup> Swinburnen indeterministisemmän luonnonlakikäsitteilyksen mukaan lait ovat vain yleistyksiä siitä, mikä tapahtuu säännöllisesti ja ennustettavasti. Jos jokin tapahtuu täysin epäsäännöllisesti, se ei ole luonnonlain kuvattavissa. Yksittäisistä tapahtumista ei voi johtaa yleistävää luonnonlakia, koska lakien tulee olla Swinburnen mukaan ”riittävän yksinkertaisia” suhteessa selitettävään materiaaliin. Tämä sulkee pois myös kaikki *ad hoc* -tyyppiset lakiväittämät.<sup>165</sup>

Swinburne sai ehdotuksellaan vilkkaan keskustelun aikaan. Useissa vastineissa Swinburnen määritelmää kuitenkin kritisoitiin vain sen synnyttämien epistemologisten vaikeuksien kannalta sen sijaan, että olisi pohdittu hänen määritelmänsä mielekkyyttä käsitteellis-ontologisesti näkökulmasta.<sup>166</sup> Sikäli kritiikki on tosin oikeutettua, että Swinburne itsekin ei tee ihme- ja luonnonlakikäsitteilyssissään selvää eroa käsitteellis-ontologisten ja epistemologisten perusteiden välillä.<sup>167</sup> Toisaalta monet perusteluista ja kritiikistä yhtyivät Swinburnen käsitykseen ihmeestä (Jumalan aiheuttamana)

164 On huomattava, että Swinburnen antama yksioikoinen kuva McKinnonin luonnonlakikäsitteilyksestä ei ole totuudenmukainen, koska McKinnon huomautti itse sen olevan harhaanjohtava, mutta ”riittävän sillä kertaa”; ks. McKinnon 1967, 309. Ks. tästä tarkemmin tämän tutkimuksen lukua II.2.1. ja erit. alaviitettä 145.

165 Swinburne 1970, 26: ”The upshot of all this is that – against McKinnon – laws of nature do not just describe what happens (‘the actual course of events’). They describe what happens in a regular and predictable way. When what happens is entirely irregular and unpredictable, its occurrence is not something describable by natural laws.” Muista tiedoista ks. Swinburne 1970, 24–32. Myös Po-Shen Loh’n ihmekäsitys perustuu pitkälle Swinburnen tapaiseen oletukseen, ettei fysiikan teorioita voi lähteä *ad hoc* muuttamaan äärimmäisen epätodennäköisen (*extremely asymmetric*) tapahtuman takia; Loh 2001, 1–4. Mielenkiintoisen havainnon tekee Norman L. Geisler, jonka mukaan myös Flew pitää ihmeitä toistumattomina. Vaikka Flew ei käytä termiä *unrepeatable*, on totta, että Flew’lla on monet ihmeen taustakäsitykset samansuuntaiset kuin Swinburnella; ks. tarkempaa arviota Flew’sta tämän tutkimuksen luvussa II.3.1.

166 Esimerkiksi David Basinger pitää Swinburnen erottelua luonnonlain toistuvien ja toistumattomien poikkeuksiin kritiikkinä Humelle ”oleellisesti oikeana”. Tähän väitteen Basinger sanoo Swinburnen (ja James Kellenbergerin) ”onnekkaasti ohittaneen yhden väärän dilemman – humelaisen väitteen, että ei ole periaatteessakaan mahdollista vahvistaa sekä luonnonlain pätevyyttä että sitä vastoin olevaa tapahtumaa – mutta synnyttäneen toisen.” Tällä jälkimmäisellä dilemmalla Basinger tarkoittaa Swinburnen käsityksen epistemologisia ongelmia; Basinger 1980a, 141. Epistemologisilla vaikeuksilla argumentoivat Swinburnen määritelmää vastaan myös seuraavat: Tan 1972b, 23–24; Gaskin 1975, 73–74; Basinger 1980a, 139–141 ja Parsons 1986, 130. Pelkästään Swinburnen epistemologiaan keskittyivät mm: Mulder 1971, 172–173; Diamond 1973, 318; Wadia 1976, 74; Erlandson 1977, 418 ja Blackman 1978, 186; Burns 1981, 188, 221, 223; Davies 1982, 112 ja Fern 1982, 340–354. John B. Gillin syyt hylätä Swinburnen kanta nousevat kontekstualistisuuteen viittaavasta ihmekäsityksestä: ”Miksi emme yksinkertaisesti myönnä, että uskova käyttää eräitä käsitteitä huolehtimatta niiden kovin tarkasta yhteensopivuudesta ja että joskus halutessaan välttää pikkuseikkoihin takertumista hän käyttää niitä jopa tietien niiden epätäydellisen yhteensopivuuden”, Gill 1977, 26.

167 Ks. esimerkiksi Swinburne 1970, 27 (kursivointi alkuperäinen): ”But what are we to say if we have good reasons to believe that an event *E* has occurred contrary to predictions of a formula  $L [ - - ]$  and we have good reasons to believe that events similar to *E* would not occur  $[ - - ]$ ? *E* would then be a non-repeatable counter-instance to *L*.” Ks. samantyyppistä ajatuksen kulkua Swinburne 2003, 23. Swinburnen epistemologiaan palataan tämän tutkimuksen luvuissa III.3.1. ja III.5.3.

toistumattomana poikkeuksena.<sup>168</sup>

Swinburnen käsityksiä kritisoitiin myös käsitteellis-ontologisilla huomioilla. Nicholas Everittin mukaan Swinburne joutuu ristiriitaan omassa ihmekäsityksessään. Koska Swinburne vaatii, että toistumattomia poikkeuksia todella on olemassa, lait muotoa *Kaikki A:t ovat B* tulisi muuttaa muotoon *Kaikki A:t ovat B, paitsi jos tapahtuu toistumaton poikkeus*. Tällöin tuo toistumaton poikkeus ei olekaan enää mikään ihme, koska se on jo laissa ennakoitu. Siksi Swinburnen yritys varmistaa, että poikkeuksetkin voivat olla tosia, vie niiltä Everittin mukaan ”mahdollisuuden olla aitoja ihmeitä.”<sup>169</sup>

Everitt ei tarkasti selitä, mitä hän tarkoittaa ”mahdollisuudella olla aito ihme”. Jos hän tarkoittaa sillä yllätyksellisyttä tai hämmästyksellisyttä, hän on sikäli oikeassa, että ihmeeseen usein liitetty tietynlainen yllätyksellisyys tuntuisi poikkeuksilta häipyvän, jos niitä tiedetään jossakin mielessä odottaa. Tähän voidaan kuitenkin huomauttaa, että Swinburnen ehdotus toistumattomasta poikkeuksista ei tyhjennä kuitenkaan yllätyksellisyttä täysin, koska emme voisi silloinkaan tarkalleen etukäteen tietää, milloin, missä ja minkälainen tuo poikkeus on. Jotain yllätyksellisyydestä voi säilyä, vaikka sitä odotettaisiinkin. Everitt on siis lähes tyystin samaistanut poikkeuksellisuuden ja yllätyksellisyyden toisiinsa, mikä kertoo hänellä olevan realistisempi ja objektiivisuushakuisempi ihmekäsitys kuin Swinburnella. Subjektivistisemmän ihmekäsityksen pohjalta sitä voi kritisoida jopa tarpeettoman

168 Näin tekivät muiden muassa Terence Penelhum, James Kellenberger, Grace Jantzen, C. Stephen Evans, Norman L. Geisler; George I. Mavrodes, Francis J. Beckwith, William E. Stempsey sekä Brian Davies. Kaikki tosin eivät eksplisiittisesti viittaa Swinburneen. Ks. Penelhum 1971b, 274–275; Kellenberger 1979, 149–150; Jantzen 1979, 322–323; Evans 1982, 116–117; Geisler 1982, 53; Mavrodes 1985, 338–341; Beckwith 1989a, 30–31; Stempsey 2002, 1; Davies 2004, 240–241. Myös John W. Montgomeryn kanta ihmeestä ”uniikkina ja analogiattomana tapauksena” tulee asiallisesti lähelle Swinburnea, vaikka hän ei mainitsekaan mitään toistumattomista poikkeuksista; ks. Montgomery 1978, 147. Ks. myönteisiä kannanottoja Swinburnelle myös Mulder 1971, 172–173; Wainwright 1978, 458–461; Colwell 1982, 333; Thornton 1984, 221–222; Craig 1986, 34 ja Basinger 1987, 23–24. Myös Schlesingerillä on Swinburnen kanssa samantyyppinen kanta ihmeisiin (kuten myös koko teismän verifiointivuuteen), vaikka Schlesinger ei mainitsekaan toistumattoman vastaesimerkin käsitettä; Schlesinger 1977a. Samoin Clement Dore katsoo ihmeen olevan loogisesti mahdollinen, jos Jumala puuttuu ”erittäin harvoin” asioiden normaaliin kulkuaan; Dore 1984, 7–8. Tan Tai Wein subjektivistisemmän tulkinnan mukaan ihmeen määritelmä on, että ne ovat kokemuksellisesti toistumattomia (*unrepeatable experimentally*); Tan 1972b, 26.

169 Everitt 1987, 348–349: ”So a law of nature, on Swinburne’s account, has the form ‘All A’s are B’s, unless there is a non-repeatable exception’. Suppose then that a non-repeatable exception occurs: there is in an A which is not a B, where the A does not belong to a Class A\* such that it is true that all members of A\* are not B. How does such an A constitute an exception to, or violation of, the law in question? The answer is that it does not. It would only be an exception to a law of the form ‘All A’s are B’s’. So Swinburne’s account secures the possible truth of such claims as ‘There is an A which is not B’ but only at the cost of making it impossible for them to violate laws of nature. He thus makes it impossible for them to be genuine miracles.” Everitt siteeraa tässä kohden myös J. L. Mackieta, jonka hän sanoo Swinburnen tavoin pitävän poikkeusta mahdollisena. Everitt ei kuitenkaan huomaa, että Mackie puhuu tässä vain ”toimivasta laista” ja että Mackie samalla sivulla myöhemmin eksplisiittisesti kieltää deterministisen lain rikkoutumisen olevan mahdollinen. Statistisen lain osalta asia on Mackien mukaan toinen; ks. Everitt 1987, 348; Mackie 1982, 21.

yksioikoiseksi, sillä tapahtuma voisi olla jossakin yleisessäkin mielessä yllätyksellinen, vaikka sen esiintymismahdollisuutta ei voitaisi apriorisesti sulkea pois.<sup>170</sup>

Stephen S. Bilynskyjin mukaan Swinburnen (ja Ninian Martin) suurin virhe on siinä, että luonnonlakeja pidetään yleistyksinä *tapahtumista*. Jos luonnonlakeja pidetään yleistyksinä tapahtumista eikä esimerkiksi tapahtumien välisistä ominaisuuksista tai olioiden olemuksista kuten Bilynskyj tekee, joudutaan ongelmaan, jota Bilynskyj kutsuu ”Ahernin dilemmaksi”.<sup>171</sup> Tällä Bilynskyj tarkoittaa, että luonnonlakiin (vähintäänkin implisiittisesti) liitettävä niin sanottu *ceteris paribus*<sup>172</sup> -lausuman *kun mikään muu kausaalisesti relevantti voima ei vaikuta* tulee koskea kaikkia kausaalisesti relevantteja voimia, ei pelkästään luonnollisia voimia. Mutta jos laki on loogisesti kattava eli koskee kaikkia mahdollisia voimia ja tilanteita, se samalla tarkoittaa, että mitään loogista mahdollisuutta sen rikkoutumiseen ei ole. Ainoa syy, miksi lakia ja poikkeusta voidaan joskus säilyttää ikään kuin rinnakkain, johtuu Bilynskyjin mukaan vain poikkeuksen aitouden epävarmuudesta. Jos tavataan yksikin täysin varma poikkeus, se yksistään riittää Bilynskyjin mukaan kumoamaan sitä koskevan lain. Näin toistumattomia tai muitakaan poikkeuksia tällaisille laeille ei hänen mukaansa todellisuudessa ole. Jos jotain poikkeavaa havaitaan, se johtaa lain kumoutumiseen ja uuden lain tekemiseen.<sup>173</sup>

Väitteessään, että poikkeusten epävarmuus on ainoa mielekäs syy olla muuttamatta lakia, Bilynskyj on osuvasti nähnyt Swinburnen ihmekäsityksen episteemisyysden (vaikkei hän sitä itse totea).<sup>174</sup> Bilynskyjin kritiikin taustalla on hyvin

170 Everittille voidaan huomauttaa myös siitä, että hän kritisoi Swinburnea sillä oletuksella, että heidän ihmekäsityksiään voidaan verrata toisiinsa täysin yhteismitallisesti. Heillä on kuitenkin keskenään hyvin erilainen ihmekäsitys. Everittille ihme on jonkinlainen täydellinen yllätys ja erikoisuus jossakin absoluutisessa mielessä. Swinburnelle pelkkä toistumaton poikkeus ei ole vielä ihme, vaan sen lisäksi Swinburne vaatii että se on ”jumalan” tekemä; Ks. Swinburne 1970, 7, 53.

171 Dennis M. Ahern kirjoitti *ceteris paribus* -lausumaan liittyvästä paradoksista eräässä artikkelissa vuonna 1977; ks. Ahern 1977. Bilynskyj yhtyy täysin siihen, mitä Ahern esitti ongelman olemassaolosta ja sisällöstä. Bilynskyj sanoo kuitenkin ratkaisevansa tämän paradoksin erilailla kuin Ahern; Bilynskyj 1983, 43–45. On kuitenkin huomattava, että Ahern ei väittänyt ratkaisevansa ongelmaa, vaan esitti sille vain mielestään lupaavimman mutta silti mielestään ongelmallisen ratkaisuehdotuksen; Ahern 1977, 78–79.

172 Latinankielistä teknistä termiä *ceteris paribus* käytetään silloin, kun halutaan ilmaista, että muut ehdot pysyvät muuttumattomina.

173 Bilynskyj 1983, 35–39, 129, 131–132. Samantyyppisesti myös mm. J. L. Mackie torjuu Swinburnen käsityksen sillä, että emme voi olla varmoja, onko luonnonlakimme tosi luonnonlaki. Swinburnen ja Martin lausumat viittaavatkin Bilynskyjin mukaan sellaiseen ihmekäsitykseen, joka sopii hyvin yhteen hänen itsensä kannattaman essentialistisen luonnonlakikäsityksen kanssa. Bilynskyjin omaan luonnonlakikäsitykseen palaan tarkemmin tämän tutkimuksen aluvuossa II.2.5.

174 Swinburnelaisittain ajattelevista yhtä äärimmäisyyttä edustaa tässä suhteessa Po-Shen Loh, jonka mukaan ihme samaistuu pitkälle todennäköisyyslaskennan deduktiiviseen tulokseen; Loh 2001, 1: ”We shall construct a mathematical machine to help us determine the best explanations for events. We use it to prove that there exists a threshold beyond which personally witnessed events imply the existence of God (or a similar being). Once that is complete, we can then adjust the observer’s priors to accommodate belief in God, and from the Comparison Principle we will deduce that those events are miracles.”

realistinen käsitys kausaalisuudesta ja regularistinen käsitys luonnonlaista, että yksikin poikkeus, olipa se kuinka vaikeasti ymmärrettävissä tai erikoinen tahansa, antaa aina aiheen muuttaa lakia. Swinburnen suhde tähän on pragmaattisempi ja episteemisempi, vaikka sekin perustuu regularistiseen luonnonlakikäsitteeseen. Hänen kantansa mukaan lain revisioimiseen ei ryhdytä sellaisissa tapauksissa, joissa poikkeuksen selittäminen on ”liian monimutkaista” suhteessa selitettävänä olevaan havaintomateriaaliin. Swinburnen mukaan lain uuden muodon tulee olla ”riittävän yksinkertainen”. Swinburnen ongelma realistiselta kannalta katsottuna onkin siinä, että yksinkertaisuus tai monimutkaisuus eivät ole eksakteja käsitteitä ja vaikka Swinburne sitookin ne havaintoainekseen ja lain aikaisempaan muotoiluun, niistä päättäminen jää tästäkin huolimatta viime kädessä kunkin tutkijan oman harkinnan varaan.<sup>175</sup> Swinburnen teorian ymmärtämisen avain on siis siinä, että sen keskeinen termi toistumattomuus (ja sen johdannaisena yksinkertaisuus ja monimutkaisuus) tulee ymmärtää subjektivistis-episteemisesti eikä puhtaasti objektiivis-realistisesti, kuten monet vaativat.<sup>176</sup> Huomionarvoisaa on, että Swinburnen käsitys luonnonlaista näyttäisi olevan Humen ja monen muun skeptisesti ihmeisiin suhtautuvan tapaan regularistinen. Sen mukaan vasta useampi samanlainen tapaus perustaa lain.

Richard Swinburne tunnetaan voimakastahtoiseksi, evidentialistis-rationalistisesti ajattelevaksi äärirealistiseksi teistiksi, joten sikäli olisi tietenkin odottanut häneltä tässäkin sen mukaista selkeää realistista kantaa. Hänen teismsinsä pääargumentti rakentuu kumulatiiviselle Jumala-todistukselle.<sup>177</sup> Se koostuu useasta eri osasta, joista yksi, mutta vain yksi, on ihmeargumentti. Juuri tätä taustaa vasten hänen ihmenäkemyksensä pragmaattisuus ja episteemisyys tulee ymmärrettävämmäksi. Swinburne on sorvannut ihmenäkemyksensä sisällön juuri sellaiseksi, että se palvelisi hänen kumulatiivista jumalatodistustaan. Yksi syy siihen, että Swinburne ei nähnyt

---

175 Tähän ongelmaan ovat useat kiinnittäneet huomiota: mm. Saunders 2002, 55. Itse asiassa näyttää, että tätä ei Swinburnekaan halua kieltää. Swinburne nimittäin esimerkiksi selittää, että arvio keskenään kilpailevien kahden lain yksinkertaisuudesta voi joissakin tapauksissa olla yhtä suuri; Swinburne 1970, 24–25. Swinburnen intentio näyttääkin olevan apologeettinen siten, että vaikka ’yksinkertaisuudesta’ päättäminen olisikin joissakin tapauksissa vaikeaa, hänelle näyttää riittävän, että se joissakin tapauksissa on selvää. Esimerkkeinä ihmeistä, joille olisi ”kömpelöä ja *ad hoc*” keksii mitään selitystä, hän mainitsee oman uskontonsa tradition helposti liitettävissä olevia ilmiöitä, kuten 24 tuntia kuolleena olleen miehen ”ylösnousemuksen” ja veden muuttamisen viiniksi ilman kemiallisia välineitä tai katalyyttejä; Swinburne 1970, 32.

176 Steven S. Bilynskyn ohella näin tekee mm. Hendrik van der Breggen; Bilynskij 1983, 35–39, 129, 131–132; van der Breggen 2004, 65–68. Swinburne monessa suhteessa lähelle tuleva Douglas Odegard myöntää eksplisiittisesti määrittävänsä jumalan (*a god*) tekemän mahdollisuuden episteemisin termein; Odegard 1982, 46.

tarpeelliseksi löytää toistumattomuudelle kovin objektiivis-realistista sisältöä, on varmaan myös siinä, että hänen ihmekäsityksensä keskeisin piirre – toistumattomuuttakin tärkeämpi – on yliluonnollisuus: ihme on Swinburnelle ensi sijassa ”Jumalan teko”. Jumalan teon käsitteestä Swinburne saa ihmeeseensä mukaan agenttikausaalisuuden ja sen kautta kaipaamansa indeterministisyyden, joka sopii erityisen hyvin yhteen hänen vaatimansa toistumattomuuden kanssa.<sup>178</sup>

### 2.3. Tapahtuma ilman aiheuttajaa

Peter Byrne haluaa omien sanojensa mukaan täydentää Richard Swinburnen alulle panemaa toistumattoman poikkeuksen puolustusta. Kun ”tieteen sitoutuminen determinismiin” ymmärretään oikealla tavalla, on Byrnen mukaan täysin järkevää uskoa luonnonlain rikkoutumisen voivan tapahtua ja jopa tapahtuneen.<sup>179</sup> Byrnen perusajatuksen mukaan moderni tiede edellyttää perusteettomasti, että kaikilla tapahtumilla tulee olla syy tai luonnollinen selitys. ”Terveen tieteellisen metodologian” pohjalta voidaan myöntää joidenkin tapahtumien voivan olla yhteensopimattomia minkään *luonnollisen* kausaalisuusmallin kanssa. Tällaiset tapahtumat, joilla ei ole luonnollista syytä, ovat Byrnen mukaan ”joko vailla syytä olevia (*uncaused*)<sup>180</sup> tai

177 Ks. kokonaisarviota Swinburnesta esimerkiksi Abraham 1985, 115–129 ja Koistinen 2000b, 42–52.

178 Agenttikausaalisuudesta toistumattoman poikkeuksen yhteydessä Swinburnella ks. Swinburne 2003, 22. Tähän kysymykseen palaan tarkemmin luvussa II.4.4. Swinburnen esittämän toistumattoman tapahtuman epistemologisia ongelmia käsitellen luvussa III.5.3. Swinburne on uusimmissa ihmeitä sivuavissa kirjoituksissaan kehittänyt ihminenäkemystään, mutta mitään ratkaisevaa muutosta siinä ei nähdäkseen ole tullut. Uusimmissa tuotannossaan hän ei puhu toistumattomista poikkeuksista pelkästään luonnonlaeille vaan myös ”teorioille”. Hän kutsuu poikkeusta probabilistiseen luonnonlakiin ”kvasi-rikkoutumiseksi”, koska poikkeus on tässä tapauksessa vain ”äärimmäisen harvinainen” (*vastly improbable*). Nämä huomiot vain vahvistavat Swinburnella jo aiemmin havaittua epiteemistä näkemystä ihmeisiin. Ks. Swinburne 1991, luku IV; Swinburne 1996, 114–123; Swinburne 1999, 573; Swinburne 2003, 17–26.

179 Byrne 1978, 163: ”I wish to supplement the work of Swinburne and others by drawing attention to some recent work on Kant’s conception of determinism. This work shows, as I hope to prove, that a belief that violations of natural law can take and have taken place is perfectly reasonable in the light of a proper understanding of scientific determinism.”

180 On huomattava, että olisi käsitteellisesti ristiriitaista puhua vailla syytä olevasta *vaikutuksesta* (eikä Byrnekään niin tee, vaikka David H. Sanfordin mukaan sekin on nykyään kiistanalainen kysymys; ks. Sanford 1995, 82). Sen sijaan vailla syytä olevan *tapahtuman* mielekkyyttä tuntuu monikin nykymetafysiikko puolustavan, koska tapahtuman käsitettä (jonka itsenäisyydestä suhteessa olion käsitteeseen käydään keskustelua) ei ole välttämättä yhdistettävä vaikutuksen käsitteeseen: ontologisesti tuntuisi mielekkäältä puhua sellaisestakin tapahtumasta (tai oliosta), joka ei olisi minkään muun vaikutus vaan itsenäisesti tai itsestään tapahtuva. Tällaisena on usein ainakin aikaisemmin länsimaissa uskonnonfilosofiassa pidetty teististä Jumalaa (ks. esimerkiksi Grisez 1975, 4, 36–93), nykyään mm. niin sanottua alkuräjähdystä (Smith 1994, 662–666) tai kvanttihiukkasten ”hypähtämistä olemassaolevaksi” (van



yliluonnollisesti aiheutettuja.”<sup>181</sup>

Väite, että kaikilla tapahtumilla on syy, ei ole Byrnen mukaan välttämätön totuus.<sup>182</sup> Ajatus universaalisesta ja välttämättömästä kausaalisuudesta perustuu Byrnen mukaan kantilaiseen ajatukseen ”objektiivisen maailman” kokemisen välttämättömistä ehdoista. Eräät tutkijat ovat Byrnen mukaan osoittaneet, että ”objektiivisen maailman” kokemiseen riittää pelkkä ”kausalisuuden korkea aste”. Tällaista maailmaa koskevat lait ovat vain ”rajoitetusti yleistettyjä”, ”heikosti kvantifioituja” tai ”koskevat vain useimpia tapauksia”. Byrnen mukaan ei ole mitään ristiriitaa vailla syytä olevan tapahtuman (*uncaused event*) käsitteessä eikä siinä, että voisimme saada tietoa sellaisesta.<sup>183</sup>

Niinpä vailla syytä olevan ja siitä syystä kausaalisesti selittymättömän

der Breggen 2004, 53–54; Ellis 1997, 390; Levine 1988b, 58). Nykyään on useita metafysiikkoja, jotka eivät pidä vailla syytä olevaa tapahtumaa epämiellekkäänä; ks. esimerkiksi Tooley 1990, 228–230; Tooley 2003, 401–403; Goetz 1988, 304. Toisaalta David H. Sanford huomauttaa, että vaikka nykyfysiikka puhuukin determinismistä vastaan, indeterminismi ”vaatii vain tapahtumia, joilla ei ole riittäviä syitä, se ei vaadi vailla syytä olevien (*uncaused*) tapahtumien mahdollisuutta”; Sanford 1995, 82. Ks. myös arvostetun metafysiikon D. H. Mellorin kielteistä kantaa *self-causation*-termiin; Mellor 1995, 17.

- 181 Byrne ei siis tarkoita vailla syytä olevalla tapahtumalla vain, ettei sillä ole *luonnollista* syytä. Eikä hän käytä termiä *uncaused* vain tarkoittamaan, ettei jotakin tapahtumaa voida selittää jollakin tieteellisellä säännönmukaisuudella, kuten George D. Chryssides tekee (Chryssides 1975, 327). Byrne selvästi jakaa tapahtumat kausaalisuuden suhteen kolmeen luokkaan: luonnollisiin, yliluonnollisiin ja vailla syytä oleviin tapahtumiin; ks. Byrne 1978, 164–166. Myös Michael P. Levine, Michael Martin, J. A. Cover ja Stephen Mumford tekevät saman kolmijaon luonnollisiin, yliluonnollisiin ja vailla syytä oleviin tapahtumiin; Levine 1988b, 47; Martin 1990, 199; Cover 1999, 346–350; Mumford 2001, 197.
- 182 Tässä Byrnen kanssa samoilla linjoilla (mutta suppeammin näkemyksenä perustellen) ovat Vernon Pratt ja R. C. Wallace, jotka kumpikin ovat sitä mieltä, että tästä periaatteesta tulee luopua. Pratt ja häntä seuraten Wallace kutsuvat ihmettä vailla syytä olevaksi (*causeless*); Pratt 1968, 257; Wallace 1970, 241. Ks. Tan Tai Wein kommenttia Wallacelle; Tan 1972b, 23–24. Myös Hendrik van der Breggen katsoo, että yksi ihmeen mahdollinen ja käypä määritelmä (van der Breggenin luokittelussa ”merkitys 3”) voisi olla vailla syytä oleva (*uncaused*) tapahtuma; van der Breggen 2004, 53–54. Robert F. Mulder viittaa mahdollisuuteen ymmärtää ”empiirisesti mahdoton” tapahtuma sellaiseksi, jolla ei ole lainkaan syytä (*no cause at all*). Mulder ei pidä vailla syytä olevaa tapahtumaa kuitenkaan ihmeenä, koska hänen mukaansa ihmeellä tulee olla yliluonnollinen syy; ks. Mulder 1971, 174. Samoilla linjoilla on J. A. Cover; Cover 1999, 346–350. Toby Handfield puhuu vertauskuvallisesti ”ulkoavaruudesta tulevista tunkeilijoista” (*space invaders*). Ne olisivat ”eräinlaisia spontaaneja tapahtumia”, joilla ei ole ”edeltävää aiheuttajaa”; Handfield 2001, 488. Ks. myös Michael P. Levinen kommenttia vailla syytä olevasta syystä (*an uncaused causa*); Levine 1988b, 47. William J. Wainwright kertoo, että ”naturalistisen hypoteesin” mukaan kaikilla tapahtumilla on joko luonnollinen syy tai niillä ei ole syytä (*or has no cause*); Wainwright 1999, 63. Sen sijaan J. A. Coverin mukaan naturalisti uskoo aina, että kaikilla tapahtumilla on luonnollinen syy; Cover 1999, 347.
- 183 Byrnen tukeutuu esityksessään Jonathan Bennettin ja P. F. Strawsonin eräisiin 1960 ilmestyneisiin determinismistä koskeneisiin tieteenfilosofiin kirjoituksiin; ks. tarkemmin Byrne 1978, 165–166, alaviitteet 6 ja 9. Byrne 1978, 166: ”The most that these Kantian arguments show is that for objective experience to be possible it must be of a world which manifests a high degree of causal order.” Byrne 1978, 167 (kursivointi alkuperäinen): ”The alternative that is of interest in relation to the concept of miracle is that the best science such a world admits of is a weakly quantified one. The laws of the best science for that world would only be of restricted generality. — applying only to *most* occasions.” Byrne 1978, 166: ”There is no contradiction in the notion of an uncaused event, nor in the notion of our gaining knowledge of such an event.” Byrne 1978, 168: ”So we cannot escape the fact that if the world failed of complete causal order, it is possible that all scientific laws could have to be understood in a weakly quantified way —.” Byrne 1978, 169: ”— for he [a Humean] is able to accept the possibility that the world is not completely causally ordered and to work with a weakly quantified science in consequence.” Ks. myös A. T. Nuyenin selostusta siitä, miten Kant suhtautui

tapahtuman esiintyminen on Byrnen mukaan täysin sopusoinnussa hänen esittämänsä kausaalisesti heikon luonnonlakikäsitteen kanssa. Mahdollinen vastaväite tälle olisi, että heikon kvantifioinnin tarve vain osoittaa lain olevan väärä. Tätä huomautusta vastaan Byrne viittaa kuitenkin siihen, että vailla syytä olevan tai anomaalisen tapahtuman omasta luoteesta johtuu, että ne eivät falsifioi luonnonlakeja. Anomaliat ovat Byrnen mukaan ”määritelmällisesti toistumattomia”, ja siksi ne eivät tue mitään vaihtoehtoista universaalista lakia. Byrnen mukaan vasta toistuvat tapahtumat falsifioivat luonnonlain. ”Aito” poikkeus tunnistetaan Byrnen mukaan juuri siitä, että se voidaan toistaa. Hän katsoo, että toistuvasta poikkeuksesta voidaan aina muotoilla uusi lainomainen yleistys.<sup>184</sup>

Väite, ettei vailla syytä olevia tapahtumia voida apriorisesti sulkea todellisuuden ontologisesta struktuurista pois, osoittaa Byrnellä olevan realistinen lähestymistapa tähän ongelmaan. Hänellä on partikulaarinen käsitys kausaalisuuden vallitsevuudesta ja sen myötä indeterministinen todellisuuskäsitys. Partikulaarisuudella tarkoitan käsitystä, jonka mukaan kaikilla entiteeteillä ei tarvitse olla minkäänlaista kausaalista syytä, ja indeterminismillä sitä, että kontingenttisuuden ajatellaan olevan todellisuuden redusoitumaton reaalin ontologinen ominaisuus. Kuten Byrne itsekin kertoo, tälle vastakkaisen niin sanotun universaalisen kausaalilain mukaan jokaisella tapahtumalla on syy, josta se välttämättä seuraa.<sup>185</sup> Vailla syytä olevan tapahtuman käsitteen ontologista mielekkyyttä voidaan kritisoida siitä, että vaikka vailla syytä olemista pidettäisiinkin sinänsä loogisesti mahdollisina, kuten nykymetafyysikassa tehdään, ei ole kuitenkaan

---

ihmeisiin; Nuyen 2002a.

184 Byrne 1978, 166: ”But this high degree of causal order is compatible with the occurrence of events which are causally inexplicable.” Byrne 1978, 167: ”Swinburne and others have pointed out that the character of uncaused or anomalous events would preclude them from falsifying laws of nature. Thus, though uncaused events would be counter-instances to known laws on nature, they would by definition be unrepeatably counter-instances and as such they would not falsify these laws. — An event without natural causes will not falsify a scientific law, because it does not speak for any alternative laws.” Byrne 1978, 168: ”A genuine counter-example to a scientific law, i.e. one that falsifies it, can be reproduced. It will therefore generate a new universal statement about what happens under specific conditions.”

185 Monesti katsotaan, kuten Byrnekkin artikkelissaan kertoo, että David Humella olisi ollut universaalisen kausaalisuuden vastainen ja tältä osin kantilaisen käsityksen vastainen käsitys kausaalisuuden vallitsevuudesta (näin esimerkiksi Loptson 2001, 156). Hume kuitenkin antaa useita hieman erilaisia määritelmiä kausaalisuudelle, sellaisenkin, jossa kausaalisuus sinänsä näyttäisi olevan välttämättömä. Jotkin Humen lauseet näyttäisivät jopa edellyttävän, että edes synn ja seurauksen keskinäinen suhde ei olisi pelkästään säännönmukaisuuteen perustuva. Ks. tarkemmin esimerkiksi Niiniluoto 1983, 33–35; Brand 1979, 254–257; Anscombe 1975, 64–69. Edward H. Maddenin ja Riku Jutin mukaan sekaannus Hume-tulkinnossa johtuu siitä, että vaikka Hume oletti asiaintilojen välillä olevan välttämättömän kausaalisen yhteyden, hänen päättämätöksensä oli osoittaa, että emme voi todistaa niin olevan; Madden 1991, 134. Jutin mukaan Humen kausaalisuusargumentit ovat niin episteemisesti latautuneita, että kausaalisuuden ontologinen ongelma ei ollut hänelle vain vieras, vaan hän oli sen kanssa suurissa vaikeuksissa; Juti 2001, 315.

selvää, mitä tai minkälaista ei-kausaalinen vaikuttaminen olisi.<sup>186</sup>

Swinburneen verrattuna Byrne siis kyllä kykenee esittämään yhden loogisesti mahdollisen vaikkakaan ei ontologisesti kovin mielekkään vaihtoehtoisen sisällön toistumattomuudelle. Jos Swinburnen ja Byrnen käsityksiä verratessa mukaan otetaan Swinburnen teorian kokonaisuus yliluonnollisuusaspekti mukaan lukien, Byrnen teoria jää ontologisesti Swinburnea suppeammaksi ja pidättyväisemmäksi. Swinburne ajattelee, että toistumattoman poikkeuksen syynä on Jumala. Tämä seikka tekee hänen käsityksestensä ontologisesti rohkeamman kuin Byrnen, joka ei puhu Jumalasta tai muista ei-luonnollisesta agentista mitään. Tältä osin Byrnen vailla syytä olevan tapahtuma käsite jää ontologisesti avoimeksi tai jopa tyhjäksi. Sen ontologinen mielekkyys kärsii siitä, että se ei tunnu istuvan kovin hyvin kahteen yleiseen intuitiiviseen oletukseen, että kaikilla tapahtumilla on vähintään yksi syy ja että tuota ilmiötä kutsumme vaikutustavasta tai -mekanismista riippumatta kausaalisuudeksi.<sup>187</sup>

Swinburnen tavoin Byrnen teorian paljastavin ja kritiikille altin kohta on hänen antamansa ratkaiseva paino toistumattomuudelle. Humelaisesta kausaalisuuskäsityksestä Byrnellä seuraa, että jo kahdesta toistuvasta poikkeuksesta voidaan hänen mukaansa muotoilla universaalinen uusi yleistys. Koska niistä voidaan muotoilla uusi yleistys, niitä ei voi enää pitää Byrnen mukaan vailla syytä olevina, koska niille on yleistyksen myötä saatu selitys. Regularistisen lakikäsityksensä takia Byrnen ajattelee, että vailla syytä oleminen on aina toistumatonta. Realistisemman käsityksen pohjalta Byrneä voidaan kritisoida sanomalla, että vailla syytä olemisesta ei sinänsä loogisesti seuraa toistumattomuus. Mikä estää ajattelemasta, että voisi esiintyä peräkkäin useita jossakin suhteessa toistensa kaltaisia vailla syytä olevia tapahtumia. Näille voisi ehkä muotilla joidenkin piirteiden osalta – yksinkertaisenkin – universalisoivan yleistyksen. Silti se voisi vaikuttaa monen muun seikan osalta keinotekoiselta, joten sen lainomaisuus olisi

---

186 Esimerkiksi teorialtentionaalisen teon ei-kausalisesta luonteesta ovat niin sanotun Laplace'n dilemman takia ymmärrettäviä, mutta ne eivät ole kovin vakuuttavia, koska niissä ei ole kyettyä esittämään ei-kausaalista vaikuttamista mitenkään muuten kuin, että se ei ole kausaalista. Vailla syytä olemista on sivuttu myös uusimmassa keskustelussa tahdon vapaudesta; ks. Ginet 2003b, 608–609; Ginet 2003a, 1; Goetz 1988: 303–304. Laplace'n dilemma tarkoittaa karrikoidusti sitä moraalisesti outoa tilannetta, että ihmisiä ei tulisi pitää lainkaan vastuullisina teoistaan, koska he ovat determinististen ja universalististen kausaali-  
ketjujen vankeja; ks. tarkemmin mm. Madden 1991, 135. Ks. myös Fred I. Dretsken ja Aaron Snyderin kommenttia vailla syytä olemiseen; Dretske & Snyder 1999, 220.

187 Kuvaavaa on, että monissa kausaalisuutta käsittelevissä viimeaikaisissa monografioissa ei puhuta vailla syytä olemisesta mitään. Esimerkiksi D. H. Mellor määrittelee indeterministisen kausaalisuuden sellaiseksi, jossa vaikutus ei joko ole riittävä tai välttämätön. Hän pitää kausaalisuuden determinismistä nykyään vallitsevana paradigmana; Mellor 1995, 13, 93. Kausaalisuuteen liittyvistä viimeaikaisista yleisistä ontologisista näkemyksistä ks. Juti 2001, 297–350.

kyseenalainen.<sup>188</sup> Byrnen puolustukseksi voi sanoa, ettei hänellä ollut tarkoituksaan ratkaista ihmeongelmaa tyhjentävästi.

## 2.4. Luonnonlain rikkoutuminen

Moni kirjoittaja on ottanut omaan ihmekäsitykseensä mukaan, tosin yleensä vain yhtenä osana, David Humelta kuuluisaksi tulleen ilmaisun ”luonnonlain rikkoutuminen”.<sup>189</sup> Muutama kirjoittaja on rakentanut koko ihmekäsityksensä tuon termin varaan. Näin tekivät esimerkiksi William L. Rowe<sup>190</sup>, Theodore M. Drange<sup>191</sup> ja David Braddon-Mitchell<sup>192</sup>. Nämä kirjoittajat eivät kuitenkaan ole eksplikoineet kirjoituksissaan mitään uutta verrattuna niihin, jotka käyttivät ihmekäsitettä laajemmin kuin pelkästään luonnonlain rikkoutumisena. Yleisin tapa ottaa luonnonlain rikkoutuminen mukaan ihme-käsitteeseen on nähdä ihme ensisijaisesti yliluonnollisen jumalan toimintana luonnossa. Tämä on tuntunut antavan ontologisesti mielekkään

---

188 Humelaista regulariteettiteoriaahan on arvosteltu sen kykenemättömyydestä erotella lainomaisia yleistyksiä pelkistä satunnaisista yleistyksistä. Regulariteettiteorian mukaan mitä tahansa yleistystä on pidettävä luonnonlakina, mikä tuntuu joidenkin kontingenttien mutta tosin yleistysten kohdalla oudolta. Eräät kirjoittajat ovat ratkaisseet tähän liittyvän ongelman selittämättömyyden avulla. Näitä käsitelän tämän tutkimuksen luvussa II.3.

189 Tätä termiä ovat käyttäneet ihmekäsityksessään muiden termien ohella mm. Richard Swinburne, J. L. Mackie, Christine Overall, Francis Beckwith, Stephen Griffith, Louis Pojman, Michael Ruse ja Nigel Warburton; ks. Swinburne 1970, 23–32; Mackie 1982, 19; Overall 1985, 347–353; Beckwith 1989a, 7–11; Griffith 1996, 34–35; Pojman 2001, 81–83; Ruse 2001, 95–97; Warburton 1995, 26–27.

190 Rowe pyytää kuvittelemaan tapausta, jossa lyijynpala jää leijumaan ilmaan useiksi minuuteiksi. Kun kaikki tunnetut luonnolliset vaikutukset on suljettu pois, jää jäljelle vaihtoehdot, että kyseessä on joko aito poikkeus tai aito luonnonlain rikkoutuma. Jos emme kykene muuttamaan gravitaatiolakia vastaamaan ja ennustamaan tällaisia tilanteita, silloin voi Rowen mukaan olla järkevää päätellä, että on kyse aidosta luonnonlain rikkoutumasta; Rowe 1978, 134. Rowella on Drangea realistisempi luontokäsitys, koska hän pitää luonnonlain rikkoutumista luonnon itsensä ominaisuutena.

191 Luonnonlakien tulee olla Drangen mukaan ”aitoja” eikä vain ”nykyisiä lakeja”. Niinpä Drange lopulta päätyy pitämään ihmeinä sellaisia tapahtumia, jotka rikkovat luonnonlain siten, että ne ovat ”ikuisesti selittämättömiä tieteellisesti”. Näin Drange ratkaisee Swinburnen tavoin niin sanotun ihmeen paradoksin siirtämällä ihmekäsityksensä painopistettä kovasti episteemiseen suuntaan. Drangen käsitys myös edellyttää, että luonto nähdään universaalissa merkityksessä kaiken mahdollisten entiteettien kattavana kasautumana, joka toimii hyvin lainomaisesti; Drange 1998, luku 1.

192 Braddon-Mitchellillä on oma, Humen luonnonlakikäsitykseen ja eräisiin viimeaikaisiin luonnonlakiteorioihin pohjautuva luonnonlakiteoria, jota hän kutsuu ”hukkaavien luonnonlakien teoriaksi” (*lossy laws theory*). Nimi viittaa digitaalisen informaation, varsinkin suurten kuvatedostojen tallennuksessa käytettyyn tiivistysmetodiin, jonka teho perustuu siihen, että se jättää informaatiosta pois epäoleellisen aineksen. Braddon-Mitchellin ajatus on, että luonnonlait ovat samalla tavalla hukkaavia eli ne eivät kata kaikkea todellisuuden detaili-informaatiota. Tällaisille luonnonlaeille voi hänen mukaansa olla ymmärrettävästi poikkeuksia. Näitä Braddon-Mitchell kutsuu ihmeiksi. Jos rikkomukset toistuvat systemaattisesti, niistä tehdään uusi laki; Braddon-Mitchell 2001, 260–277.

selityksen luonnonlakien rikkoutumiselle.<sup>193</sup>

Siihen nähden, että luonnonlain rikkoutumisella tuntuu edelleen oleva vankka sija uusimmassakin filosofisessa ihmekeskustelussa, on mielenkiintoista ja huomionarvoisaa, että monet kirjoittajat ovat nimenomaan halunneet torjua käsityksen ihmeestä luonnon tai luonnonlain rikkoutumisena.<sup>194</sup> Sen hylkäämiselle on esitetty kolmenlaisia perusteita.<sup>195</sup>

Ensiksi voidaan mainita ne, jotka haluavat nähdä ihmeen ja koko luonnon yliluonnollisen Jumalan tekojen aikaansaannoksina. Ne jotka ajattelevat näin, eivät halua nähdä ihmettä luonnonlain rikkoutumisena, koska heidän mielestään ei voi sanoa, että Jumala toimisi vastoin luomaansa luontoa ja sen lakeja ja siten vastoin omaa muuta toimintaansa. Syyt luonnonlain rikkoutumisen käsitteen hylkäämiseen ovat näillä kirjoittajilla teologisia. Esimerkiksi Brian Daviesin mukaan luonnonlakien rikkominen edellyttäisi, että Jumala olisi normaalisti jotenkin poissa ja vain ihmeissä läsnä luonnossa. Tällainen käsitys Jumalasta ikään kuin luonnon tarkkailijana ja vain silloin tällöin siihen puuttujana muistuttaa hänen mukaansa deististä Jumalaa.<sup>196</sup> On myös

193 Esimerkiksi Swinburne 1970, 23–32. Muita ihmettä luonnonlain rikkoutumisena ja Jumalan tekona pitäviä ovat esimerkiksi Loren Haarsma (Haarsma 2003b, 94), Mario Bunge (Bunge 2003, 185), R. Wade (Wade 2001, luku *Miracles: What Are They?*), R. A. Stanford (Stanford 1997), Nigel Warburton (Warburton 1992, 26–27), Robert F. Mulder (Mulder 1971, 2–3, 148). Ks. samantapaista myös Calvin Millerillä (Miller 2003), joka ei kuitenkaan eksploi ihmekäsitystään systemaattisesti. Millerin kirja onkin nimestään huolimatta enemmän hartauskirja. Ihme jumalan tekona tulee tarkempaan tarkasteluun tämän tutkimuksen luvussa II.4.

194 H. G. Hubbeling arvioi, että ihmettä luonnonlain rikkoutumisena ”ei arvosteta korkealle nykyään”; Hubbeling 1987, 193. Nicholas Saundersin mukaan ”tiedemies-teologien” keskuudessa ”näyttää olevan konsensus” sellainen näkemys, että ihme on määritelty väärin, jos se on määritelty Jumalan aiheuttamaksi luonnonlain rikkoutumaksi; Saunders 2002, 48. Ks. myös edellä olevassa alaviitteessä olevaa luetteloa niistä, joilla kuitenkin on tällainen näkemys. Myös R. F. Holland ja T. J. Mawson halusivat kirjoituksillaan etsiä ihmeelle merkitystä nimenomaan jotenkin muuten kuin luonnonlain rikkoutumisena, Holland 1965 ja Mawson 2001. Kumpikin määritteli ihmeen ensisijaisesti merkityksellisyyden avulla, ks. tämän tutkimuksen lukua II.1.1.

195 En ota tässä huomioon niitä, jotka ovat huomauttaneet, että luonnonlain rikkoutuminen ei ole osuva ihmeen määritelmä *historiallisista* syistä. Esimerkiksi Peter Harrison huomauttaa, että käsite ihmeestä luonnonlain rikkoutumisena tuli mahdolliseksi vasta newtonilaisen tieteen myötä, jossa alettiin puhua luonnonlaeista nykymerkityksessä; Harrison 1995, 534–535, 552–553. Harrisonin mukaan Newton itse ei kuitenkaan hylännyt ihmeitä tämän takia, vaan katsoi, ettei mikään ole ”luonnon mahdollisuuksien yläpuolella, mikään ei ole liian vaikeaa kaikkivoivalle Jumalalle.” Lainaus otettu Harrisonilta: Harrison 1995, 552. Samaan historialliseen anakronismiin Humella kiinnittää huomiota Aviezer Tucker; Tucker 2005, 377. On kuitenkin huomattava, että nämä kommentit koskevat vain modernia käsitystä luonnonlaeista. Käsitteenä *luonnon normaali kulku* on tuttu jo vanhan ajan kirkkoisillä, esimerkiksi Augustinuksella; ks. Brown 1984, 8–9. Tähän kiinnittää huomiota myös Michael P. Levine; Levine 2002, luku *Are Miracles Religiously Significant?*

196 Davies 2004, 239: ”But should we suppose that God is literally able to intervene? Arguably not. – The notion of intervention involves the idea of absence followed by presence. – But does it make sense to speak of God moving in where he has not been present before? – It might make sense for us to speak and think in these ways if we take God to be an observer of the world, and if we think of the world as able to carry on independently of him. – But matters are different if, for example, we hold that the world is always totally dependent on God for its existence.” Samoin ajattelee muiden muassa Neil Cantwell. Hänen mukaansa on mieleltöntä sanoa, että kaikkialla jo läsnä oleva (*omnipresent*) olento tunkeutuisi (*intervening*) maailmaan; Cantwell 2001, 8–9, 16.

huomautettu, että koska lait ovat Jumalan lakeja, niiden kumoaminen olisi absurdia; silloinhan Jumala toimisi itseään vastaan.<sup>197</sup>

Vaikka tässä tutkimuksessa palataan myöhemmin tarkemmin siihen, missä mielessä on mielekästä pitää ihmettä jumalan tekona<sup>198</sup>, voi jo tässä vaiheessa todeta, että edellä mainituilla perusteilla 'luonnonlain rikkoutumisen' hylkääjät joutuvat ihmekeskustelussa tutun runsauden ongelman eteen: miten erotella toisistaan jumalan normaali ja yleinen toiminta ja hänen ihmeellinen toimintansa. Jos kaikkea jumalan toimintaa maailmassa pidetään ihmeenä, on vaarana että ihmeiden määrä kasvaa epämielikkään suureksi. Jos jotkin jumalan teot halutaan erotella joistakin toisista ja pitää toisia ihmeinä, vaaditaan jokin ontologinen lisäkriteeri.

Toinen ryhmä, joka hylkää luonnonlain rikkoutumisen ihmeen määritelmäksi, painottaa, että luonnonlait koskevat vain luonnollisia asioita. Niinpä yliluonnolliset vaikutukset eivät kuulu luonnonlakien piiriin eivätkä luonnonlait siksi voi niiden takia rikkoutuakaan. Syyt luonnonlain rikkoutumisen -käsitteen hylkäämiseen eivät ole olleet varsinaisesti teologisia vaan ontologisia.<sup>199</sup> Ihmekeskustelun evidentialistisen kontroverssiasetelman kannalta erikoista on, että tätä mieltä ovat olleet sekä jotkut yliluonnollisuusihmeen ontologisen mielekkyyden puolustajat että jotkut sen vastustajat.<sup>200</sup>

Yliluonnollisuusihmeen kannattajista voi mainita esimerkiksi Hugh Ricen. Hänen mukaansa luonnonlait eivät sano mitään siitä, mitä Jumala voi tai ei voi tehdä, vaan ne kertovat sen, miten luonto toimii, kun sitä ei häiritse mikään.<sup>201</sup> Tällainen ajatus perustuu siis selvästi realistis-partikulaariseen luontokäsitykseen. Sen mukaan luonto muodostaa todellisuudesta tietyn rajallisen alueen ja luonnonlait koskevat vain tätä rajattua aluetta – eivät koko todellisuutta. Tällaisen käsityksen mukaan luonnon ulkopuolella on siitä ontologisesti erillinen yliluonto, joka voi vaikuttaa tai olla

---

197 Tätä korostaa John Polkinghorne; Polkinghorne 1994, 82: "However, precisely because they are his laws, simply to overturn them would be for God to act against God, which is absurd." Myös Philip Hefnerin mukaan ajatus, että Jumalan puuttuisi luonnonlakeihin, on ongelmallinen. Jos emme voisi luottaa luonnon säännönmukaisuuteen, elämä – mukaan lukien kaikki teknologiasta riippuvainen – tulisi suurimmalta osin Hefnerin mukaan mahdottomaksi; Hefner 2000, 16.

198 Luku II.4.

199 Ks. tästä tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.2.1.

200 Yleensä ihmeen yliluonnolliseksi Jumalan teoksi määrittävät vastustavat ihmeen määrittämistä luonnonlain rikkoutumiseksi, mutta eivät kaikki; ks. tarkemmin tämän tutkimuksen lukuja II.4.3. ja II.4.4.

201 Rice 2000, 117 (kursivointi alkuperäinen): "Let us suppose that it is a law of nature that no body can move faster than the speed of light. We would have an example of the second sort of intervention if God were to move a die from New York to London in one thousandth of a second. The law of nature does *not*, of course, say that *this* could not happen. It says nothing about what God might or might not do."

vaikuttamatta luontoon.<sup>202</sup>

Yliluonnollisuusihmeen vastustajat puolestaan hylkäävät luonnonlain rikkoutumisen yleensä nominalistis-universalistisen luontokäsityksensä takia. Sen mukaan kaikki oleva kuuluu luontoon eikä mitään ole sen ulkopuolella, joten mikään ei voi myöskään häiritä luontoa tai rikkoa sitä. Niinpä luonnonlain rikkoutumisiakaan ei voi olla. Esimerkiksi Nicholas Everitt väittää niin sanotun ihmeen paradoksin pohjalta, että Jumalan aiheuttama tapahtuma ei riko mitään sellaista luonnonlakia vastaan, jossa Jumalan toiminta on jo otettu huomioon (eikä sitä siten voi sanoa ihmeeksi).<sup>203</sup> Michael P. Levine mukaan tällainen väite on kyllä muodollisesti tosi, mutta vain triviaalissa mielessä. Hänen mukaansa luonnonlaki voi rikkoutua yliluonnollisen intervention seurauksena, koska sellainen tapaus ei ole luonnollinen.<sup>204</sup> Levine väite perustuu toisenlaiselle, realistis-partikulaariselle, käsitykselle luonnosta.

Tällöin tullaan jo aiemmin esille otettuun niin sanottuun ”Ahernin dilemmaan” eli siihen, koskeeko luonnonlakeihin liitetty *ceteris paribus* -lausuma *kun mikään muu relevantti voima ei vaikuta* vain luonnollisia voimia vai kaikkia voimia, siis myös jossakin merkityksessä yliluonnollisia. Monet katsovat, että se koskee vain luonnollisia voimia.<sup>205</sup> Heidän mukaansa laki voi rikkoutua, mutta sitä ei tarvitse muuttaa tai kumota, koska se toimi kuitenkin edelleen luonnollisten asioiden osalta oikein.<sup>206</sup> On

202 Muista näin ajattelevista ks. esimerkiksi Levine 2002, luku *Miracles and Laws of Nature* (kursivointi alkuperäinen): ”It is clear, however, that on most commonsense, philosophical, or ‘scientific’ accounts of what a law of nature is, technically speaking miracles are not violations of such laws but instead are positive instances of those laws. This is because laws of nature do not, and are not meant to, account for or describe events with supernatural causes – but only those with natural causes.” Samoin selittävät asian mm. Peterson *et al.* 1998, 193 ja Bartholomew 1996, 113. Ks. myös J. A. Coverin selostusta tästä näkemyksestä, Cover 1999, 342–343.

203 Everitt 1987, 347–348: ”Suppose that their [laws of nature] form is not ‘All A’s are B’s, but rather ‘All A’s are B’s unless God intervenes to make an A that is not a B’. The truth of such a statement certainly allows the existence of an A which is not a B (provided it is produced by God). But such an occurrence cannot count as miraculous, for it involves no violation of any law of nature.” Ks. Everittistä tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.2.1.

204 Levine 1988b, 73: ”Formally, even a positive instance of a true law can be ‘contrary’ to a law of nature of which it is a positive instance. This will be the case in all instances of which an occurrence being a positive instance of a true law is due to supernatural intervention – that is, in all cases which make [the schematic form of true laws of nature]  $(C \wedge N) \supset E$  [ $C$  = cause,  $N$  = there are only natural forces present,  $E$  = event] trivially true in supposing  $\sim N$ . I find this formally unobjectionable but awkward. In keeping with ordinary usage I therefore prefer to consider such positive instances of true laws as outside the scope of laws of nature, and to consider only positive instances of laws to be within the scope of laws if  $(C \wedge N) \supset E$  is not true because of the falsity of  $N$ .”

205 Näin ajattelevat muiden muassa Richard Swinburne, David Basinger, Michael P. Levine ja Hendrik van der Breggen. Basingerin mukaan luonnonlain rikkoutumaksi voi sanoa vain sellaista toistumatonta tapahtumaa, joka täyttää lain luonnolliset ehdot ja joka jää toistumattomaksi. Jumalan aiheuttama toistumaton poikkeus on kuitenkin yliluonnollinen, joten se ei ole luonnonlain rikkoutuma; Basinger 1984, 5. Muut kirjoittajat, ks. Swinburne 1970, 23–32; Basinger 1984, 3–5; Levine 1988b, 68–74; van der Breggen 2004, 71–77.

206 Esimerkiksi Malcolm Diamond esitti tämäntyyppisen huomautuksen McKinnonille. Diamondin mukaan

huomionarvoisaa, että toisaalta muutama muu kirjoittaja, jolla niin ikään on realistis-partikulaarinen luontokäsitys, ovat eri mieltä *ceteris paribus* -lausuman sisällöstä. Heidän mukaansa se koskee aivan kaikkia voimia. Mutta jos laki koskee kaikkia voimia, voiko yliluonnollisuusihmeitä tapahtua? Stephen S. Bilynskij ratkaisee ongelman siten, että luonnonlait eivät kuvaakaan sitä, mitä luonnon olioille tapahtuu, vaan vain olioiden taipumuksia käyttäytyä tietyllä tavalla niin, että tapahtumat tapahtuvat yleensä tietyllä tavalla.<sup>207</sup>

Vaatimus, että niin sanotun *ceteris paribus* -lausuman tulee koskea kaikkia kausaalisesti relevantteja voimia, vastaa nykyluonnontieteen tosiasiallista, metodologisen naturalismin mukaista tutkimusasennetta. Jos lait tulkitaan loogisesti kattaviksi ja kaikkia mahdollisia voimia ja tilanteita koskeviksi, on totta, että mitään loogista mahdollisuutta sen rikkoutumiseen ei ole. Erikoista tapahtumaa tutkittaessa on edessä vain kaksi vaihtoehtoa: joko havaittu erikoinen ilmiö kuuluu lain piiriin ja laki ei rikkoutunut, tai sitten lain ehdot eivät päde eli laki ei ole relevantti ja sitä on korjattava.<sup>208</sup>

Joku voisi sanoa luonnonlain voivan rikkoutua siinä mielessä, että yliluonnollisen olion vaikutuksen kaltaista efektiä ei tule luonnonolosuhteissa niiden ehtojen vallitessa, jotka laki määrittelee. Jos on esimerkiksi totta, että Jeesus syntyi neitseellisesti Jumalan vaikutuksesta, tapahtuma rikkoi sen luonnonlain, jonka mukaan ihminen ei kykene partenogeneesiin.<sup>209</sup> Tällainen esimerkki kuitenkin lähtee realistis-

McKinnonin "apriorinen argumentti voidaan torjua viittaamalla siihen, että yliluonnollisesti aiheutettu poikkeus tieteelliseen lakiin ei romuttaisi lakia, koska lait on tehty kuvaamaan *luonnollisia* säännönmukaisuuksia." Diamond 1973, 316–317 (kursivointi Diamondin). Esimerkiksi "Neitsyt Marian taivaaseen ottaminen" ei Diamondin mukaan aiheuta ongelmia gravitaatiolaille, koska se oli toistumaton ja koska kaikki vapaasti putoavat kappaleet kuitenkin toimivat edelleen lain mukaan. Norman L. Geisler katsoo Diamondin pätevästi kumonneen McKinnonin argumentin; ks. Geisler 1982, 53. Ks. myös Linda Zagzebskin artikkelia, siitä kuinka mahdoton voisi olla aktuaalista; Zagzebski 1990.

207 Bilynskijin lisäksi samoilla linjoilla tässä asiassa on Dennis M. Ahern; ks. Bilynskij 1983, 35–39, 129, 131–132; Ahern 1977, 74–75. Bilynskijin teoria selitetään tarkemmin tämän tutkimuksen seuraavassa luvussa II.2.5. Theodore M. Drange hylkää kokonaan spekuloinnit siitä, mikä kuuluu luonnon piiriin ja mikä yliluonnon, koska hänen mukaansa meillä ei ole mitään kriteeriä erottaa niitä toisistaan; Drange 1998, luku 1.

208 Bilynskij 1983, 35–39, 129, 131–132. Samantyyppisesti myös mm. J. L. Mackie torjuu Swinburnen käsityksen sillä, että emme voi olla varmoja, onko luonnonlakimme tosi luonnonlaki. Swinburnen ja Smartin lausumat viittaavatkin Bilynskijin mukaan sellaiseen ihmekäsitykseen, joka sopii hyvin yhteen hänen itsensä kannattaman "essentialistisen" luonnonlakikäsityksen kanssa. Ks. myös Stephen Mumfordin kritiikkiä luonnonlainrikkoutumisihmeeseen: hänen mukaansa ihmeen käsitteen määrittäminen luonnonlaeilla ei onnistu, koska sallittujen ja ihmeenomaisten poikkeusten erottaminen toisistaan on liian hankalaa; Mumford 2000, 279–281.

209 Sama ongelma tulee esiin myös esimerkiksi Malcolm Diamondilla, joka sanoo, että "yliluonnollisesti aiheutettu poikkeus tieteelliseen lakiin ei romuttaisi lakia, koska lait on tehty kuvaamaan *luonnollisia* säännönmukaisuuksia." Diamond 1973, 316–317 (kursivointi Diamondin). Esimerkiksi neitsyt Marian niin sanottu taivaaseen ottaminen ei Diamondin mukaan aiheuta ongelmia gravitaatiolaille, koska kaikki vapaasti



partialisesta luontokäsityksestä ja siihen tulisi loppuun lisätä *ceteris paribus* -lausuma: ”ellei mikään muu relevantti voima vaikuta”. Toisin sanoen laki voitaisiin tällöin muotoilla muotoon: ”Ihminen ei *luonnostaan* kykene partenogeneesiin”. Tällainen muotoilu on kuitenkin kehällinen: *luonnon* toiminnalle määritellään laki sen avulla, minkä jo oletetaan olevan *luonnollista*. Jos sen sijaan luonto ymmärretään nominalistis-universalistisesti kaiken kattavaksi, ei voida lainkaan puhua koherentisti yliluonnollisesta vaikutuksesta luontoon. Tällaisen näkemyksen mukaanhan kaikki luonnossa havaittavat vaikutukset tulkitaan jo lähtökohtaisesti yhden ja saman luonnon piiriin kuuluviksi.<sup>210</sup>

Kolmanneksi syyksi hylätä ihme luonnonlain rikkoutumisena on esitetty lakien probabilistisuutta ja ei-universaalisuutta. On viitattu esimerkiksi kvanttimekaniikan statistisiin lakeihin, kun on haluttu selittää, miten luonnonlakien rikkoutumisen voisi ymmärtää.<sup>211</sup> On huomautettu, että suhteellisuusteorioiden keksimisen jälkeen emme voi väittää, että fysiikan lait ovat absoluuttisia ja muuttumattomia. Siksi myöskään ihmettä

---

putoavat kappaleet kuitenkin toimivat edelleen lain mukaan. Esimerkkitapaus kuitenkin rikkoi sen oletetun totuuden, jonka mukaan kappaleet eivät ilman ulkopuolista kannattajaa kohoa ilmaan. Lähdemmekö ratkaisemaan tätä kysymystä niin sanotun ihmeen paradoksin vaihtoehdoin vai yliluonnollisella vaikutuksella, riippuu siitä, mikä luontokäsitys meillä on. Ks. myös Linda Zagzebskin artikkelia, siitä kuinka mahdoton voisi olla aktuaalista; Zagzebski 1990.

- 210 Muutama kirjoittaja on joutunut käsitteellisesti epäselviin kehitelmiin pohtiessaan luonnon ja yliluonnon keskinäistä suhdetta. Esimerkiksi William J. Wainwrightin mukaan ihmeen ei ”perinteisesti” ole ajateltu olevan luonnon ulkopuolella siinä tapauksessa, että luontoon käsitetään sisältyvän kaikki, mikä todellisuudessa ylipäänsä tapahtuu; ks. Wainwright 1978, 454–455. Perinteisesti luontoa ei kuitenkaan ole ymmärretty näin laajaksi. Myös Michael Martinilla, joka eksplisiittisesti puolustaa ateismia, on epäkoherentisuuden vaara. Hän ei pidä luonnonlain rikkoutumista kelvollisena ihmämääritelmänä siitä syystä, että jos yliluonnollisen olennon teot olisivat lainomaisia – mille hän ei näe mitään järkevää estettä – ihmeetkin olisivat laajasti ymmärretyn luonnon lakien mukaisia. Tällaiset ihmeet voitaisiin Martinin mukaan siis selittää laajasti määritellyn luonnon laeilla. Jos taas yliluonnollisten olentojen toimet eivät olisi laiksi muotoiltavia, siitäkään ei välttämättä seuraisi, että ihmeet rikkoisivat suppeammasti määritellyn luonnon lakeja. Siksi Martin ei ota ihmeensä määritelmään luonnonlakien rikkoutumista; Martin 1990, 189–190. Toinen, joka pohtii luontokäsitteen laajaa ja suppeaa merkitystä, on Robert F. Mulder. Hänen esittämänsä määritelmiä sekä laajalle että suppealle merkitykselle voidaan kuitenkin kritisoida kehällisyydestä: hän nimittää määrittelee käsitteen luonto luonnollisten ja ei-luonnollisten objektien keskinäisten suhteiden perusteella; Mulder 1971, 164–165. Myös Jason A. Beyer, joka haluaa puolustaa naturalismia, hyväksyy sen mahdollisuuden, että jos olisi Jumala, hän voisi toimia luonnonlakien ohessa (*in addition to natural law*) rikkomatta niitä. Beyer hyväksyy tämän siksi, koska ihmeiden väittämisen luonnonlain rikkoutumiseksi tarkoittaisi ”fysikaalisen maailman väittämistä kausaalisesti suljetuksi”. Maailma olisi kausaalisesti suljettu Beyerin mukaan ”vain, jos teismi olisi väärässä”. Siksi hän ei halua tehdä tällaista ennako-oletusta, koska hänen tarkoituksensa on juuri puolustaa teismien vastaista naturalismia; Beyer 2003, 125–126. Vaikka Beyerin asennetta jättää maailma kausaalisesti avoimeksi voidaan pitää ontologisesti järkevänä, on sen sijaan sen perustelu aika rajallisesti ymmärretty. Beyer olisi voinut mainita esimerkiksi probabilistisen kausaalisuuden tai ei-kausaaliset tapahtumat loogisesti mahdollisina vaihtoehtoina pitää maailma kausaalisesti avoimena. Ks. indeterminismin riittävästä ehdosta mm. Sanford 1995, 82–83. Ks. vailla syytä olemisesta tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.2.3.

- 211 Näin ovat tehneet mm. Mary Hesse ja Richard Swinburne. Ihmeen idean hyväksyttävyyteen tällä ajatuksella ei kuitenkaan ole Hessen mukaan ”mitään suoraa vaikutusta”; Hesse 1965, 38; Swinburne 1970, 30–31; Swinburne 2003, 21–23.

ei voi ymmärtää niiden rikkoutumisena.<sup>212</sup> Tällaisen kannan taustalla lienee ajatus, että luonnonlait rikkoutuvat todennäköisyysluonteensa takia joka tapauksessa itsestäänkin.<sup>213</sup>

Hendrik van der Breggenin mukaan edes statistiset lait eivät kuitenkaan poista sitä ongelmaa, että on loogisesti ristiriitaista pitää ihmettä luonnonlain rikkoutumisena. Tämä johtuu van der Breggenin mukaan siitä, että statistisissa laeissa yleistyksen todetaan koskevan tiettyä prosenttimäärää lain piiriin kuuluvista ilmiöistä. Jos jossakin tutkimuksessa saadaan muu (varma) prosenttimäärä, se vain osoittaa, että laki oli vajaasti ehdollistettu tai väärin muotoiltu.<sup>214</sup> van der Breggenin käsitys statistisista laeista on kuitenkin ohut. Nykyään yleisesti katsotaan, että statistisia lakeja ei tarvitse ajatella välttämättä pelkiksi tilastollisiksi yleistyksiksi. Tilastollinen todennäköisyys voidaan ymmärtää myös reaalisempana. Realistisen näkemyksen mukaan todennäköisyys on luonnon redusoitumaton ominaisuus. Tällaisessa näkemyksessä ei ajatella, että lait koskevat tiettyä prosenttiosuutta kohteistaan, vaan että ne koskevat jokaista kohdettaan tietyllä todennäköisyyden asteella. Tällöin tietyn epätodennäköisen tapauksen sattuesssa voidaan sanoa lain rikkoutuneen siinä mielessä, että sen tapahtuminen oli äärimmäisen harvinaista.<sup>215</sup>

## 2.5. Vastoin luonnollista dispositiota

Stephen S. Bilynskyj esittää, että yksi välttämätön ehto ihmeen identifioimiseksi

---

212 Näin John W. Montgomery; ks. Montgomery 1978, 146–147: "Today, in the wake of the general and special theories of relativity, there is much less likelihood of scientific or philosophical claims to the 'unalterability' of any physical law. — A miracle can no longer be understood as a 'violation of natural law,' for we are unable to assert that physical laws, —, are indeed 'natural' — i.e. absolute and unalterable." Montgomeryn kanssa pitkälle samoin ajattelee Ted Peters; ks. Peters 2005, 8188. Ks. myös Robert S. Leen esittelyä siitä, miten kvanttimekaniikkaa on käytetty ihmeuskoa vastaan: Lee 2004, 113–128.

213 Steve Clarken mukaan on loogisesti mahdollista, että joidenkin entiteettien käyttäytyminen ei ole luonnonlakien alaista ainakaan kokonaan. Siksi tällaisissa ilmiöissä ylliluonnollinen interventio voisi Clarken mukaan tapahtua ilman, että luonnonlait rikkoutuvat. Clarke 1999, 51: "— it must be conceded that there is a logical possibility that this world contains entities whose behavior is not fully law-governed, (or perhaps not law-governed at all) and so it could be physically possible that a supernatural being is able to intervene in the world without violating laws."

214 van der Breggen 2004, 62–63 (kursivointi alkuperäinen): "Significantly, though, this means that — if it really *is* a law of nature that, say, 90% of Fs are Gs, then there cannot be, say, 50% of Fs that are not Gs. But a miracle is by definition a violation of a law of nature, e.g., 50% of Fs that are not Gs. So, if there is a miracle, then there cannot be a relevant law, yet on the violation-of-law concept of miracle the concept of miracle logically requires that law. Hence, the logical problem seems to remain."

215 Ks. statistisista ja probabilistista laeista esimerkiksi Niiniluoto 1980, 202, Niiniluoto 1983, 233–236. Riku Jutin mukaan kvanttimekaniikan statistisista laeista ei ehdottomasti seuraa, että todellisuus on indeterministinen; Juti 2001, 341–346.

on, että se on ”fyysisesti mahdoton”.<sup>216</sup> Bilynskyj haluaa osoittaa, että kumpikaan kahdesta yleisimmästä luonnonlakiteoriasta (regulariteettiteoria ja nesessitarismi) ei kykene selittämään tai antamaan selvää määritelmää sille, mitä on luonnonlain rikkoutuminen. Tämä johtuu siitä, että kummassakin teoriassa lait johdetaan pelkästä tapahtumien esiintymisestä. Bilynskyjin mukaan regulariteettiteorian heikkous on sen kykenemättömyydessä selvittää kontrafaktuaalisista oletuksista, ja nesessitarismin puute taas on siinä, että se ei pysty selviytymään eräistä tieteellisen selittämisen ja konfirmoinnin piirteistä. Näiden kahden luonnonlakikäsitteen tilalle Bilynskyj ehdottaa Aristoteleelta periytyvää ”essentialistista luonnonlakiteoriaa”. Sen mukaan lait eivät ole yleistyksiä tapahtumien esiintymisestä, vaan toteamuksia olioiden kyvyistä tai voimista (*powers*) tai dispositioista (eli taipumuksista), jotka ovat olioilla kullakin oman luontonsa perusteella. Vain tältä pohjalta selittyy Bilynskyjin mukaan tyydyttävästi käsitteet luonnonlainvastainen tai luonnonlain rikkoutuminen ja fyysisesti mahdoton.<sup>217</sup>

Essentialistinen luonnonlakiteoria tarkoittaa käsitystä, jossa luonnonlakien ei ajatella kuvaavan tapahtumia, vaan ”olioiden (*things*) dispositionaalisia ominaisuuksia”. Näitä ominaisuuksia kutsutaan olion luonnoksi (*nature*). Lait kuvaavat Bilynskyjin mukaan sitä, mitä sanomme fyysiseksi tai luonnolliseksi välttämättömyydeksi, koska ne johtuvat välttämättä olioiden luonnosta.<sup>218</sup> Regulariteettiteorian kannattajien tavoin essentialistit eivät oleta mitään yhteyksiä tapahtumien välille. Ei siis ole kummankaan teorian mukaan ristiriitaista olettaa, että tapahtumien välinen kausaalisuhde jää yllätyksellisesti tapahtumatta. Sen sijaan Bilynskyjin mukaan on ristiriitaista olettaa, että olio menettää ominaisuutensa (esimerkiksi tuli menettäisi polttavuutensa) pysyen kuitenkin samana oliona. Se että olion luonnon ja sen ominaisuuksien (tai voimien) välillä on keskinäinen suhde, onkin Bilynskyjin mukaan loogisesti välttämätöntä. Sen

---

216 Huomautettakoon, että myös mm. Richard Swinburne, Antony Flew, J. C. Thornton ja E. J. Lowe käyttivät tätä samaa termiä, mutta se ei ollut heillä keskeisesti esillä eikä samassa merkityksessä: Flew’lla se merkitsi ”tosiasiallista mahdottomuutta”, Swinburnella ”Jumalan aiheuttamaa toistumatonta poikkeusta”, Thorntonilla (Thornton 1984, 224) ”pysyvästi tieteellisesti selittämätöntä”, Lowella ”luonnollisesti (tai luonnonlakien avulla) selittämätöntä ilmiötä”. Ks. Swinburnesta tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.2.2., Flew’sta luvussa II.3.1., Thorntonista luvussa II.3.2. ja Lowesta luvussa II.3.3.

217 Ks. Bilynskyj 1983, 4–5, 10–16, 33–39, 47–53, 114, 116–119, 121–125. Bilynskyjin ajatukset kulkevat monessa suhteessa samalla tavalla kuin E. J. Lowella, johon hän monesti suoraan viittaakin; ks. esimerkiksi Bilynskyj 1983, 115–116 ja Lowe 1987, 275–276. Bilynskyjiltä puolestaan vaikutteita on ottanut mm. Robert Larmer; ks. esimerkiksi Larmer 1988b. Koska hänen teoriasa painottuu eri tavalla ja vahvemmin yliluonnollisen Jumalan intentionaaliseen toimintaan, käsittelemme häntä myöhemmin tässä tutkimuksessa luvussa II.4.4. Ks. lisää regulariteettiteoriasta ja nesessitarismista: Schwartz 1999.

218 Bilynskyj 1983, 53: ”I will argue that laws of nature are about the dispositional properties of things based on the kinds of things they are. Therefore laws express what may be said to be physically or naturally necessary, since they follow necessarily from the natures of things.” Ks. myös Bilynskyj 1983, 114–120.

sijaan se, minkälainen tuo suhde on eli minkälainen dispositio kullakin oliolla on, ei ole looginen vaan ”luonnollinen välttämättömyys”.<sup>219</sup>

Olioita Bilynskyj kutsuu luonnollisiksi agenteiksi, joilla on kullakin taipumus käyttäytyä oman, toisistaan poikkeavan luontonsa mukaan. Nämä taipumukset määräävät (*determine*) sen tavan, jolla ne käyttäytyvät eri olosuhteissa.<sup>220</sup> Tästä seuraa Bilynskyjin mukaan myös, että agenttikausaalisuus on primaarinen ja paradigmaattinen kausaalisuuden muoto.<sup>221</sup> Niinpä fyysisesti mahdottomassa tapahtumassa tapahtuu jotain, mikä on kaikkien luonnollisten agenttien voimien tuolla puolen tiettyssä tilanteessa. Tätä Bilynskyj kutsuu ihmeeksi.<sup>222</sup>

Bilynskyjin mukaan essentialistisen luonnonlakikäsitteilyksen etu on muiden muassa siinä, että sen pohjalta ei ole ”tarvetta käsitteellisesti erotella” ihmeitä pelkistä epätavallisista tai erikoisista tapahtumista, koska essentialismin mukaan ihme on tapahtumana ”omaa ontologista laatuaan, tapahtuma jota ei fyysisesti voi tapahtua”.<sup>223</sup> Lisäksi se kykenee erottelemaan lainomaiset ja pelkät satunnaiset yleistyksen toistaan

219 Bilynskyj 1983, 126–127: ”That is, they [essentialists] assert no connection between events, but instead a connection between natures and powers. -- There is no contradiction involved in supposing that a certain causal sequence does not occur, but there is a contradiction in supposing that a thing can lose the powers appropriate to its kind and yet remain the same sort of thing. The connection between the nature of a thing and its powers is a logically necessary one. This logical connection between a thing's nature and its powers is the source of what we may call natural necessity. For if a thing of a certain kind has certain powers essentially, then under the appropriate conditions, certain effects may be expected, and certain other effects will be naturally impossible. Thus, given that certain kinds of things exist, certain sequences of events may be said to be naturally necessary, though not logically necessary.”

220 Bilynskyj 1983, 123: ”That is, things in the world are natural agents which possess certain inclinations according to the natures they have. These inclinations determine the way in which they will behave in various circumstances.”

221 Bilynskyj 1983, 118: ”Thus agent causation is the primary and paradigmatic form of causation we find in the world.” Bilynskyj ei rajaa agenttikausaalisuutta vain persoonien intentionaalisuuteen.

222 Tämän lisäksi Bilynskyj edellyttää ihmeeltä, että sen tekijä on Jumala ja sillä on uskonnollista merkitystä. Bilynskyj 1983, 134, 136: ”-- miracles exceed the powers of natural agents, that is they are physically impossible --, -- an event contrary to nature is one beyond the powers of all natural agents in the particular circumstances surrounding the event.” Bilynskyj 1983, 146: ”I propose to define a miracle as physically impossible act of God which is religiously significant.” Hyvin samantyyppinen essentialismille rakentuva ihmekäsitys on Hendrik van der Breggenillä. Hänen mukaansa ihmeen on oltava sillä tavalla erikoinen tai harvinainen tapahtuma luonnon normaaliin kulkuun nähden, että sellaisen tuottaminen ylittää luonnon kapasiteetin; van der Breggen 2004, 17, 53–58. Niin ikään essentialistissävytteinen ihmemääritelmä, mutta jossa ei kuitenkaan viitata yliluonnollisuuteen, on Robert S. Leellä. Hänen mukaansa ihme on ”tapahtuma, joka syrjäyttää tai keskeyttää maailman tavallisen toiminnan (*supersedes or suspends the regular working of the world*); Lee 2004, 13. Ks. myös Leen antamia tarkennuksia; Lee 2004, 14–19. William Lane Craig määrittää ihmeen ensisijaisesti (Jumalan tekemäksi) ”luonnolliseksi mahdottomuudeksi”. Craig yhtyy Bilynskyjin näkemyksiin pitkälle, vaikka haluaakin pitää kiinni nesessitaristisesta luonnonlakikäsitteilyksestä. Vastoin Bilynskyjiä Craig katsoo tällaisen luonnonlakiteorian olevan sovitettavissa yhteen essentialistis-realistisen luontokäsityksen ja yliluonnollisesti ymmärretyn ihmeen kanssa; ks. Craig 1986, luku *Natural Law ad Miracles*.

223 Bilynskyj 1983, 8–9: ”-- there is no need to distinguish conceptually miracles from non-miracles, that is, from merely unusual or striking events, perhaps even unusual or striking events of a religious significant sort. So it is suggested that a miracle, over and above its unusualness, is an event of a peculiar ontological sort, an event which, physically, could not happen.”

toisin kuin regulariteettiteoria. Essentialismin ei Bilynskyjin mukaan myöskään tarvitse olettaa tapahtumien välille jotakin redusoitumatonta *sui generis* -välttämättömyyttä, kuten nesessitaristisessa teoriassa oletetaan.<sup>224</sup>

Bilynskyj myöntää, että hänen käsityksensä pohjalta palataan ”muinaiseen” tapaan puhua maailmasta. Hän myös myöntää, että siinä sitoudutaan jonkinlaiseen loogiseen essentialismiin, että kaikilla olioilla on välttämättä jokin luonto, tietyt ominaisuudet olennaisesti, essentiaalisesti. Edelleen hän myöntää, että hänen näkemyksensä ”voi syyllystä” jonkinlaiseen platonismiin tai realismiin abstraktien entiteettien osalta. Bilynskyj puolustautuu sillä, että hänen kantansa kuitenkin on mahdollista hyväksyä, koska ”viimeaikaiset” ontologiset tutkimukset ovat arvioineet realismin ja loogisen essentialismin kelvolliseksi (*respectable*) metafyyksiseksi vaihtoehdoksi.<sup>225</sup>

Bilynskyj on ehdotuksellaan asioiden essentiaalisista dispositioista ja voimista antanut yhden käsitteellisesti ja ontologisesti mahdollisen tulkinnan fyysisesti mahdottomalle ja sen varaan rakentuvalle ihmeelle. Bilynskyjin dispositioteoriaa voi luonnehtia realistis-funktionalistiseksi, koska siinä dispositioilla on merkittävä kausaalinen rooli.<sup>226</sup> Teoria on, kuten hän itse sanoo, vahvaa realismia, ellei peräti naiivia realismia, koska se ei sisällä epistemologista problematisointia, esimerkiksi havaintotapojen tai havaitsijan ennakkokäsitysten vaikutuksesta havaintoihin. Havaittuja tai oletettuja ”olioiden ominaisuuksia” ja niistä tehtyjä yleistyksiä yhdistetään ongelmitta olion oletettuun essentiaan, jonka olemassaolosta ei ole muuta, esimerkiksi empiiris-rationaalista tietoa.<sup>227</sup> Vain kerran Bilynskyj perustelee sitä, miksi voidaan koherentisti väittää olioilla olevan dispositioita. Hän perustelee sitä sillä, että samoin kuin mielenfilosofiassakaan ei voida ihmisen taipumuksia (dispositioita) välttämättä redusoida ihmisen käyttäytymiseen, niin ei tässäkään olioiden dispositioita voida redusoida niiden käyttäytymiseen. Siksi essentialistisessa luonnonlakiteoriassa välttyään

---

224 Bilynskyj 1983, 121–122. Bilynskyjin kanssa samoilla linjoilla luonnonlakikäsityksessään on mm. James E. Gilman, Gilman 1989, 479.

225 Bilynskyj 1983, 128–129. Viimeaikaisen ontologian osalta Bilynskyj viittaa vain kahden henkilön tuotoksiin, Alvin Plantingan ja Michael Louxin 1970-luvulla ilmestyneisiin muutamiin kirjoituksiin; ks. Bilynskyj 1983, 128, alaviite 26.

226 Ks. eri dispositiokäsityksistä: McLaughlin 1995, 121–124.

227 Tällaisen käsityksen taustalla on klassisesta filosofiasta periytyvä realistis-essentialistinen luontokäsitys. Sen mukaan luonnon olioilla on jotkin kiinteät olemukset ja niiden mukaiset käyttäytymistaipumukset ja kyvyt, joiden mukaan ne toimivat. Tällaisen käsityksen ongelma on siinä, mistä lopulta tiedämme, mitä luonnon oliot pystyvät tai eivät pysty itse tuottamaan? Naiivin realismin ongelma voidaan ilmaista myös siten, että siinä päätellään kehällisesti: luontoa koskevaan epätietoisuuteen vastataan tavalla, jossa oletetaan luonnosta

Bilynskyjin mukaan sellaisilta ongelmilta, joihin joudutaan teorioissa, joissa lait muotoillaan pelkistä tapahtumien universaaleista yleistyksistä.<sup>228</sup>

Bilynskyjin viittaus essentialismiin ”kelvollisena metafysisenä vaihtoehtona nykytutkimuksen perusteella” on sikäli perusteltua, että vaikka länsimainen empiirisrationaalinen nykytiede ja analyttinen filosofia ovat loogisen positivismin perintönä saaneet tietyn peruskammon essentialismia kohtaan, ne eivät ole kuitenkaan päässeet essentian käsitteestä kokonaan eroon. Esimerkiksi modaalilogiikan kehityksen myötä muiden muassa entiteettien pysyvyyden, tunnistettavuuden ja riippumattomuuden ongelmat ovat nostaneet essentian uudelleen ja vakavasti otettavasti mukaan nykyajan filosofiseen metafysiikkaan.<sup>229</sup> Bilynskyj ei kuitenkaan ota esimerkiksi entiteetteihin kuten substanssiin eikä essentialismiin ylipäätään liittyviä yleisiä ontologisia ongelmia esiin. Tällaisia olisivat olleet esimerkiksi, mitä substanssin ominaisuuksien olennaisuudella tarkoitetaan, voidaanko substanssia ylipäätään tunnistaa sen ominaisuuksien avulla ja kykenevätkö substanssin olennaiset ominaisuudet takaamaan erilaisissa muutoksissa oman substanssinsa yksilöllisyyden ja riippumattomuuden suhteessa muihin substansseihin.<sup>230</sup>

### 3. SELITTÄMÄTTÖMYYS

Käsite toistumaton poikkeus, johon näkyvimmin ihmekantansa on perustanut

---

tiedettävän jo tietyt seikat. Näivistä realismista ks. Niiniluoto 1980, 141, 270 ja Robinson 2003, 528–530.

228 Bilynskyj 1983, 117: ”– a general attribution of power – is simply a generalization about the behavior of things of a certain kind. As such it may suggest all the defects we have already seen with laws which are universal generalizations about events. We seem to have a mistake similar to the behavioristic fallacy in the philosophy of mind: The supposition that talk of dispositions may be reduced to talk about the occurrent behavior of things in the same way the behaviorist seek to reduce human dispositions to human behavior. Neither reduction can be carried out. It is always coherent to maintain that an agent or a thing has a disposition, even though it never produces the behavior appropriate to that disposition.”

229 Laajasti tunnetuista nykyfilosoifeista jyrkkää antiessentialismia on edustanut mm. W. V. O. Quine. Ks. tästä tarkemmin Plantinga 1995, 138–139 ja Juti 2001, 215–222, 270–284. Yleisemmin essentialismista ks. Niiniluoto 1980, 157–158.

230 Ks. esimerkiksi Juti 2001, 215–222. Bilynskyjin intentio näyttäisikin olevan ihmeiden ja kristillisen teismien suhteen apologeettinen, mikä on implisiittisesti nähtävissä jo hänen väitöskirjansa johdantoluvun ensimmäisissä lauseissa, joissa hän toteaa, että ”ihmeen käsite on keskeinen kristillisessä uskossa” ja että ”nykyajan kristittyjen uskovien ongelma on ymmärtää selvästi, mihin sitoudutaan, kun julistetaan uskoa ihmeisiin”; Bilynskyj 1983, 1.

Richard Swinburne, on käsitteellisesti hyvin kiinteästi riippuvainen luonnonlakikäsitteestä, jolle se on poikkeus. Stephen S. Bilynskyjin ehdotus, että ihme on vastoin luonnollista dispositiota sattuva tapahtuma, on puolestaan suoraan kytköksissä siihen, millainen oletetaan luonnon pohjimmiltaan olevan. Tähän selittämättömyyttä käsittelevään lukuun olen ottanut sellaiset näkemykset, joissa ihme on haluttu määrittää muuten kuin erityisesti suhteessa luontoon tai luonnonlakiin tai niiden rikkoutumiseen. Tämän luvun ihmekäsityksissä ihme on haluttu määrittää ensisijaisesti jotenkin selitettävyyden ja selittämättömyyden avulla. Tästä teemasta on useita variaatioita.

### 3.1. Tosiasiallinen mahdottomuus

Antony Flew puhuu kyllä paljon myös luonnonlaeista, mutta hänelle ihme on ennen kaikkea jotain, joka on ”tosiasiallisesti mahdotonta”. Tosiasiat Flew’lle määrää tiede. Flew’n tieteenfilosofiset taustanäkemykset ovat monessa kohdin hyvin lähellä Richard Swinburnen käsityksiä. Swinburnen tavoin myös Flew’lla on regularistinen luonnonlakikäsitys lisättynä humelaisella reduktiivisella normatiivisuudella: vaikka luonnonlait ovat pelkkiä loogisesti kontingenteja ja universaaleja väitteitä todellisuudesta, ne kertovat generaalisesta kausaalisuudesta saamansa lainomaisuuden takia meille, mikä on ”tosiasiallisesti mahdollista”. Flew’n mukaan tällaiset lait myös ”takaavat, että tietyt asiat tapahtuvat välttämättä ja toistuvasti”. Flew myöntää, että ihme voisi tapahtua, jokin, joka ylittää sen, mitä muuten pidämme luonnollisesti välttämättömänä. Flew haluaa kuitenkin korostaa, että jos sellainen tapahtuisi, me emme voisi tietää, että se tosiasiallisesti tapahtui. Syy tähän Flew’n mukaan on, että koska tapaus olisi toistumaton, sitä ei voisi sijoittaa minkään luontoa koskevan lain vaikutuspiiriin. Flew kertoo fiktiivisen esimerkin, jossa kaksi miestä paranee sokeudesta. Koska parantuneita oli kaksi, joutuisimme toteamaan, että jotain, mitä ei pitänyt tapahtua, tosiasiallisesti tapahtui, mutta juuri siksi voisimme todeta, että se ei ollut ihme.<sup>231</sup>

---

231 Flew 1976, 28: ”I want to develop here the thesis that repeatability is essential to the idea of natural science; the notions of repeatability and of a law of nature are inseparably linked, while the latter is essential to the idea of a natural science.” Flew 1976, 30: ”The reason for saying that such and such a thing is in fact

Flew siis yhtyy Swinburnen käsitykseen, että toistuva ilmiö ei ainakaan ole ihme. Kummallakin on siis hyvin regularistinen luonnonlakikäsitteys: mistä tahansa toistuvuudesta voidaan muotoilla laki riippumatta siitä, onko toistuvuuksilla mitään muuta yhteistä keskenään. Mutta siinä missä Swinburne katsoi toistumattomuuden olevan tae sille, että voimme pitää tapausta ihmeenä, Flew'lle se on tae juuri päinvastaisesta: toistumattomasta tapahtumasta emme voi edes sanoa tietävämmme, että se tosiasiallisesti tapahtui. Ihme on hänen ajattelussaan tapahtuma, jota emme voi selittää, koska emme voi tietää sen tapahtuneen. McKinnonin tavoin Flew'llakin on humelainen skeptinen perusasenne ihmeisiin, mutta toisin kuin McKinnon, Flew ei sulje ihmettä pois loogisena tai käsitteellisenä mahdottomuutena, vaan vain faktuaalisena mahdottomuutena. Faktuaalisuus samaistuu Flew'lla selkeästi tieteen metodiikkaan ja (luonnon)-tieteen kykyyn todeta tiettyjen asioiden tapahtuvan tai tapahtuneen. Vaikka tiede esimerkiksi havaitsisi jonkin astronomisen poikkeavuuden, sen ei Flew'n mukaan tule hylätä entisiä teorioitaan (jotka puhuvat tuota tosiasiaa vastaan), ennen kuin se on onnistunut muotoilemaan vielä kattavamman teorian, joka selittää sekä vanhat että uudet tosiasiat.<sup>232</sup> Flew'n näkemystä voikin luonnehtia tieteelliseksi realismiksi ja jossain määrin jopa skientistiseksi.<sup>233</sup> Tämän takia Flew'ta on luonnehdittu myös

---

impossible is that either we or other people have tested the nomological proposition that rules out this occurrence as being impossible; that you can too; and that its truth guarantees that certain things will necessarily and repeatably happen, given the appropriate and stated preconditions." Flew 1976, 30: "Someone may well maintain that the so-called miracle genuinely was an overriding of what elsewhere is a natural necessity, that the miracle did in fact actually happen. To this, we must reply that maybe it did happen. But what we have to insist is that we certainly cannot know, on historical evidence, that it did in fact happen. — The whole object of the scientific exercise is to discover true laws, and theories that explain the truth of these laws. If the alleged phenomena are not repeatable at all, then they clearly cannot be subsumed under any natural laws, even if they do occur." Flew 1967, 352: "— perhaps the event so strongly evidenced did indeed occur. But by the same token, that event could now no longer be described as truly miraculous." Flew 1976, 30: "The men were cured. In the light of what we know, or think we know, about psychosomatic possibilities, we have to say, not that two genuine miracles occurred and that we now know this on historical grounds, but that what Hume had dismissed in the *Inquiry Concerning Human Understanding* as something that would have been miraculous and therefore did not occur in fact did occur but was not miraculous."

232 Tällaisesta tilanteesta Flew esittää kirjoituksensa viimeisessä kappaleessa erään astronomiaan liittyvän esimerkin; Flew 1976, 30.

233 Flew viittaa usein siihen, mitä "tiede" voi tehdä ja mitä ei. Käyttääpää hän kerran myös harvinaista ilmaisua "ortodoksinen tiede" myönteisessä merkityksessä tarkoittamaan jonkinlaista tulevaa täydellistä tiedettä, joka kykenee todistamaan, ettei mitään ihmeitä tosiasiaassa (*in fact*) tapahdu; Flew 1976, 30: "But, as I said at the beginning, it does still seem to me that the evidence [against the paranormal and miracles] is too strong to be dismissed out of hand. We have a situation that in part resembles one that might have occurred, although I do not think it has ever in fact occurred, in the development of more orthodox science." Tiede korostuu vielä enemmän Flew'n aiemmassa kirjoituksessa, jossa hän myös käyttää termiä "fyysinen mahdottomuus"; ks. Flew 1961, 204–208. Flew'n kanssa samantyyppinen skientistisesti väritetty asenne on Theodore M. Drangella; ks. Drange 1998. Tieteellisellä realismilla yleensä tarkoitetaan tieteen arvoa korostavaa käsitystä, jossa (luonnon)tieteen tulokset samaistetaan metafysisessä mielessä todellisuuden kanssa. Tiedettä pidetään todellisuuden mittarina. Tieteellinen realismi aatesuuntana tulee sisällöltään lähelle tieteellistä maailmankatsomusta, jonka mukaan todellisuuteen kuuluu vain se, mikä kuuluu (senhetkiseen) tieteelliseen maailmankuvaan. Skientismillä tarkoitetaan asennetta, jossa erityisesti luonnontieteiden uskotaan selittävän



uushumelaiseksi, vaikka Humeen verrattuna Flew'lla on vahvempi käsitys kausaalisuhteen vaikutuksesta luonnonlakien lainomaisuuteen.<sup>234</sup>

### 3.2. Tieteellisesti selittämätön

Edellisessä kappaleessa kävi ilmi, että Antony Flew'lla ihmeen käsite ”faktuaalisena mahdottomuutena” kytkeytyi läheisesti tieteeseen. Moni muu kirjoittaja sitoo ihmekäsitteensä tieteeseen vielä lujemmin käyttämällä käsitettä tieteellisesti selittämätön.<sup>235</sup>

Esimerkiksi J. C. Thorntonille ihme on yksi ”anomaliatapahtumien laji”. Anomalia on ”kaikkiin tieteellisiin teorioihin yhteensopimaton ja pysyvästi tieteellisesti selittämätön tapahtuma”. Thorntonin mukaan ei ole mitenkään itsessään ristiriitaista puhua ”todella anomaalisista tapahtumista”. Tällaisella Thornton tarkoittaa ”tapahtumaa, joka jää pysyvästi selittämättömäksi luonnollisin tai tieteellisin termein”.<sup>236</sup> Tällainen epistemisesti ladattu ihmemääritelmä johtaa Thorntonin monimutkaisiin ja myös epistemologisesti ongelmallisiin selitysyrityksiin siitä, missä tilanteessa tällainen ihme voisi tapahtua.<sup>237</sup> Hän joutuu viittaamaan yliluonnollisen agentin teleologiseen tekoon

---

syvimmin maailmaa ja olevan laajemminkin perimmäinen vastaus ihmiselämän ongelmiin ja arvoituksiin. Ks. tarkemmin mm. Niiniluoto 1980, 86–87; Trigg 1993, 69–70; Sorell 1991, 1–3; Stenmark 2001, 1–17.

234 Ks. Flew 1997 ja Geisler 1997, 76–77. Humelainen skeptinen perusasenne tulee ilmi mm. siinä, että Flew pitää ”teologisena väärinkäyttönä” tapaa, jolla ihmeen puolustajat sanovat luonnonlakien kertovan ”asioiden voimista ja sisäisistä taipumuksista” (*inherent tendencies and powers of things*); Flew 1966, 150. Flew'ta ovat kritisoineet monet kirjoittajat: Stephen S. Bilynskyj ei voi hyväksyä Flew'n luonnonlakikäsitystä, joka kyllä pystyy pitämään luonnonlain ja poikkeuksen rinnakkain, mutta joka ei kykene selittämään ”kuitselmusta” (*providence*); Bilynskyj 1983, 215–220. Ks. tarkemmin Bilynskyjistä ja kuitselmuksesta tämän tutkimuksen luvussa II.4.3. Ks. samantyyppistä kritiikkiä myös Ian Walkerilla; Walker 1982, 106–108. Muuta kritiikkiä Flew'lle ks: Fitzgerald 1985, 57–60; Wallace 1970, 230–232.

235 Ks. epistemologista analyysiä sellaisista kirjoittajista, jotka tukevat ihmeitä koskevassa tiedossaan ensisijaisesti tieteeseen, tämän tutkimuksen luvuissa III.3., III.4. ja III.5.

236 Thornton 1984, 221: ”In all this I think that Hume was correct and I shall express the point by making it a defining characteristic of miracles that they be a species of anomalous events. By an 'anomalous event' I shall mean an event which is incompatible with, and permanently inexplicable in terms of, scientific theory (and hence a 'violation' of the laws of nature).” Thornton 1984, 222: ”It is not self-contradictory to speak of a truly anomalous event.” Thornton 1984, 224: ”— anomalous event —, i.e. an event which would remain permanently inexplicable in naturalistic or scientific terms.” Samoin Theodore M. Drange päätyy aika lyhyen pohdinnan jälkeen siihen, että ”ihmeiden tulee olla tapahtumia, jotka rikkovat luonnonlain, mikä jää ainaisesti selittämättömäksi tieteellisen systeemin sisällä.” Drange ei ota määritelmäänsä avuksi yliluonnollisuutta tai jumaluutta; ks. Drange 1998, luku 1. Samantyyppinen näkemys näyttäisi olevan Nigel Warburtonilla; Warburton 1992, 26–27.

237 Thornton esimerkiksi joutuu vetoamaan tieteen peruseriaatteiden romuttumiseen, jos yrittäisimme jollakin tieteelliseksi tarkoitettulla teoriolla selittää usean tapahtuman sarjaa, jossa esimerkiksi kynä muuttuu yhtäkkiä sisilikoksi; ks. Thornton 1984, 224–226.

saadakseen määritelmälleen ontologista mielekkyyttä.<sup>238</sup>

Vaikka Thornton haluaa omien sanojensa mukaan hylätä Humen apriorisen kielteisen kannan ihmeiden käsitteellis-ontologiseen mahdollisuuteen, hänen muut lähtökohtansa ja intentionsa ovat monessa suhteessa humelaiset: suhde uskontoon ja ihmeiden epistemologiseen puoleen ovat humelaisen skeptiset ja samoin hänen kausaalisuuskäsityksensä näyttäisi olevan universalistinen.<sup>239</sup>

Guy Robinson puolestaan ei kiellä ihme-käsitteen uskonnollista käyttöä, mutta uskonnollisen käytön ulkopuolelle jäävä ”sekulaarin ihmeen” käsite eli ”tieteellisesti selittämätön” on hänen mukaansa sekä ”harhainen ja käyttökelvoton” että ”tyystin määritelmäksi kelpaamaton”.<sup>240</sup> Syy tähän on, että termi tieteellisesti selittämätön pohjautuu Robinsonin mukaan ”kvasi-teologiseen” tiedekäsitykseen. Tällä Robinson tarkoittaa käsitystä, jossa tieteen oletetaan olevan ”potentiaalisesti kaikenkattava selitysten systeemi”. Hänen mukaansa vain tällaiselta skientistiseltä pohjalta voidaan sanoa jonkin olevan absoluuttisesti selittämätön.<sup>241</sup> Sen sijaan oikein ymmärretty tiede ei Robinsonin mukaan voi koskaan vedota selityksissään siihen, että jokin tapaus on uniikki tai lopullinen poikkeus. Tieteellä on vain joko selitettyjä ongelmia tai selitystä odottavia eli toistaiseksi selittämättömiä ongelmia tai tietyn teorian suhteen

238 Thornton 1984, 225–229. Samoin tekevät myös Stephen Griffith (Griffith 1996, 34–36) ja Robert F. Mulder, joka tosin puhuu tieteellisesti selittämättömän sijaan ”luonnollisesti selittämättömästä” ja ”empiirisesti selittämättömästä” tapahtumasta: Mulder 1971, 44–45. Myös lukuisat niin sanottuja parantumisihmeitä raportoivat kirjat perustuvat suurelta osin juuri sille, että jollekin sairaudesta parantumiselle ei ole saatu (lääke)tieteellistä selitystä. Tästä vedetään johtopäätös, että ne ovat olleet Jumalan interventioita; ks. tästä esimerkki: Gardner 1986, 23–41, 205–206. Ks. tällaiselle kritiikillä: Flamm 2004. Myös Russell Stannard tukeutuu ihmekäsityksessään lujasti tieteseen, erityisesti fysiikkaan; ks. Stannard 1989, 268–269.

239 Thornton esimerkiksi olettaa implisiittisesti, että kaikilla tapahtumilla on välttämättä syy; ks. esimerkiksi Thornton 1984, 229.

240 Robinson 1967, 156: ”— ‘the not scientifically explicable’. This definition, which I hope to show a misguided and unusable one, I shall refer to as that of a ‘secular miracle’. — I am only concerned to show that it won’t do as a definition at all —.” Robinson pitää ihmettä sen varsinaisessa mielessä ”puhtaasti uskonnollisena” käsitteenä. Tietyn tapahtuman ihmeellisyys on Robinsonin mukaan yhtä kuin sen ”uskonnollinen merkityksellisyys”; Robinson 1967, 155–156. Uskonnollisuuteen palataan tämän tutkimuksen luvussa II.4.5.

241 Robinson 1967, 156, 157 (kursivointi alkuperäinen): ”The fundamental difficulty with the notion of a secular miracle and its implied view of the relation between science and religion, is that it is based on a view of science as an alternative, quasi-theological system, —. What I mean by this and the nature of the difficulty will have to be made out; at the moment I will only indicate it by saying that it is at the bottom of the determinist and reductionist point of view. What these have in common which seems to me wrong is that they regard the science as a potentially complete system of explanation. Only then one could talk about the ‘absolutely inexplicable’. Otherwise one could only talk about what was inexplicable at a given moment in time, or relative to a given theory. Restricted in *this* way, one could not, it seems, distinguish between secular miracles and unsolved scientific problems. The problem posed by secular miracle has got to be an unsolvable one — not just unsolved — and unsolvable without any restrictions —. — That is, to make to the concept of a secular miracle viable, one has got to give a definition to the concept of *scientific* which sets sufficient restriction on the theories and concepts counted as scientific to be able to show that there could be an event which no theory calling itself scientific would be capable of explaining.”

selittämättömiä ongelmia.<sup>242</sup> Robinsonin näkemys edustaa siis metodologista naturalismia ja siinä on metodologisen optimismin perusvire. Robinsonin kysymyksenasettelu on mielenkiintoinen ja heijastaa monen ihmeestä kirjoittaneen intentioita: olisiko mahdollista puhua ihmeestä kokonaan ”uskonnollisen kielenkäytön ulkopuolella”.<sup>243</sup>

Tieteellä itsellään ei Robinsonin mukaan ole kriteerejä, joilla se voisi etukäteen erotella toisistaan selitettävissä olevat ja ei-selitettävissä olevat ongelmat. Robinson haluaa kuitenkin väittää omien sanojensakin mukaan ”vielä enemmän”, että sellaisia kriteerejä ei ole tieteen ulkopuolellakaan uskonnollisissa käsitteissä tai ilmiöissä. Tätä hän perustelee sillä, että koska tieteellisesti selitettävissä olevien ongelmien joukko ei ole äärellinen tai yksiselitteisesti rajattavissa, niin ei ole myöskään sen komplementtijoukko. Siksi Robinson sanoo, että ”ei-selitettävissä olevien tapahtumien luokkaa ei ole olemassa.” On kuitenkin huomattava, että näin Robinson on siirtynyt metodologisesta naturalismista ontologiseen naturalismiin, joka ilmenee eliminativistisena eli poissulkevana asenteena tiettyä ontologista entiteettiryhmää kohtaan.<sup>244</sup>

Robinsonin muita syvällisemmästä filosofisesta ajattelukyvyystä kertoo hänen kykynsä tarkastella ihmekysymystä erilaisista luontonäkemyksistä käsin. Robinson

---

242 Robinson 1967, 156–162. Robinsonin mukaan ”sekulaari ihme” on mahdollinen vain, jos käsitteelle tieteellinen annetaan tarpeeksi kapea merkitys, niin että voidaan periaatteessa osoittaa olevan joitakin tapahtumia, joita mikään tieteellinen teoria ei kykene koskaan selittämään. Mutta tällaisella päättelyllä sekulaarin ihmeen kannattajat ovat Robinsonin mukaan ajaneet itsensä mahdottomaan tilanteeseen: ”Sekulaari ihme tulee siis kyetä käsitteellisin perustein sisällyttämään tieteellisesti selityskelpoisten ongelmien joukkoon, mutta samalla se tulee voida käsitteellisin perustein sulkea pois tuosta joukosta.” Ks. Robinson 1967, 158. Ks. myös Robinsonin ajatuksille samansisältöistä T. R. Milesin artikkelia, jossa hän perustelee sitä, miksi ja missä laajuudessa termistä ”yliluonnollinen” pitäisi luopua; Miles 1966.

243 Tällainen intentio oli havaittavissa J. C. Thorntonilla, vaikkei hän siitä itse mainitsekaan, ks. Thorntonista tässä tutkimuksessa tämän saman alaluvun alussa. Robinson sai kirjoitukselleen paljon palautetta. Esimerkiksi Robert Larmer väittää, että voitaisiin erottaa toisistaan ihme ja pelkkä anomalia. Larmerin kritiikki perustuu kuitenkin erilaiseen, yliluonnolliseen ihmekäsitykseen, joten kritiikki menee ohii; ks. Larmer 1988b, 51–59. Saman virheen tekee Robinson-kritiikissään Margaret Boden sekä Robert F. Mulder, vaikka Mulderilla on Robinsonille jonkin verran myös käsitteellisiä-ontologisesti osuvaa kritiikkiä; Boden 1969, 142–143 ja Mulder 1971, 44–45. Ks. myös Douglas Odegardin kritiikkiä Robinsonille; Odegard 1982, 43–44. Ks. tarkempaa referaattia näistä keskusteluista: Savuoja 1992, 69–78. Ks. kommenttia Robinsonin epistemologisesta taustasta tämän tutkimuksen luvussa III.4.4. alaviitteissä 504 ja 512.

244 Robinson 1967, 163: ”One could perhaps describe my argument as trying to show that a limit to science is not to be defined from within science. – – However, I want to go beyond this to say that a limit is not to be defined from outside either – –. In particular I have been trying to show that religion, religious phenomena and religious concepts do not serve to define such a limit.” Robinson 1967, 162: ”However, the concept of scientific explicability does not define a class which is of the right sort to have a complement class; there is no class of the not-explicable.” Muista tiedoista ks. Robinson 1967, 158–162. Keith M. Parsons pitää Robinsonin komplementtijoukkoihin perustuvaa todistusta vakuuttavana synnä uskoa, ettei ”kriteeriä tieteellisesti selittämättömästä koskaan tulla löytämään.” Ks. Parsons 1986, 131. Robinson tahtoi kuitenkin osoittaa tällä päättelyllä vain sen, että tiedemies ei voi negatiivisestikaan yrittää määritellä ”tieteellisesti selittymättömästä” eliminoimalla ihmekandidaatit niin vähin kuin mahdollista.

kutsuu ”kvasi-teologisiksi” sellaisia yrityksiä, joissa ihmettä tai yliluonnollista yritetään määritellä tieteellisen selitettävyyden avulla tai luonto ymmärretään jonkinlaiseksi rajalliseksi kokonaisuudeksi. Robinson kuitenkin torjuu tällaiset käsitykset. Hänen mukaansa luonto tulee ymmärtää ”universumiksi”. Tällä hän tarkoittaa kaiken olevan kasaamaa, aggregaatiota. Toisin kuin teologisella käsitteellä luomakunta (*creation*), universumilla ei ole Robinsonin mukaan mitään yleistä karakteristista piirrettä, eikä se voi kokonaisuutena toimia tai muuttua, ”koska se ei ole kokonaisuus missään varsinaisessa mielessä.”<sup>245</sup> Robinsonilla on siis ilmeinen nominalistis-universalistinen luontokäsitys. Erikoista tässä kuitenkin on, että Robinsonin mukaan puhe luonnosta erisnimisenä tai muuten kokonaisuutena on aina mystistä ja uskonnollista eikä koskaan tieteellistä. Kysymykseen, voisiko jokin puuttua luonnon kulkuun kokonaisuutena tai muuttaa sitä spontaanisti, voidaan antaa Robinsonin mukaan vain uskonnollisia vastauksia – ei tieteellisiä. Hänen mukaansa on täysin selvää, mikä kysymys kuuluu tieteeseen ja mikä uskontoon.<sup>246</sup>

Robinsonin ontologinen perusnäkemys näyttäisi olevan positivismille tyypillistä tieteellistä realismia, koska siihen liittyy antimetafyyminen asenne ja filosofisten kysymysten redusoinen ”tieteelliseksi”. Tämä näkyy Robinsonilla esimerkiksi siinä, että ”Luonto” isolla kirjoitettuna erisnimenä on hänen mukaansa mystinen käsite eikä lainkaan tieteellinen. Siksi myös puhe ”Luonnon laeista” johonkin vaikuttavana kokonaisuutena on hänen mukaansa ”joko syvästi mystistä tai vain logiikkaan perustuva vitsi”.<sup>247</sup> Robinsonin tieteellinen realismi, jolle on tyypillistä ajatus tieteestä todellisuuden mittarina (*scientia mensura*), näkyy siinä, että kaikki, mikä on luonnontieteen (*science*) ulkopuolella, on Robinsonin mukaan heti ”mystiikkaa” tai ”uskontoa”. Tieteen ja uskonnon väliin ei Robinsonilla näy mahtuvan mitään. Hän ei

---

245 Jokin on varsinaisessa mielessä kokonaisuus Robinsonin mukaan vain, jos on mielekästä puhua jossakin tilanteessa sen olevan vajaa tai siitä puuttuvan jokin oleellinen osa. Robinson 1967, 165: ”– the concept of the universe as the simple aggregate of everything there is cannot have characteristics as a whole or act of change as a whole because it is not a whole in the proper sense.”

246 Uskonnon oikeutta omiin kysymyksiinsä Robinson ei kuitenkaan kiellä. Robinson 1967, 156: ”Religious understanding and explanation on the one hand, and scientific understanding and explanation on the other, are radically different enterprises and not in competition for the same phenomena.” Robinson 1967, 163: ”Science and religion have no common frontier and no disputed territory.” Muista tiedoista ks. Robinson 1967, 163–166. Robinsonin tavoin William E. Stempseyllä on vahva käsitys siitä, että ”ihmeet ovat teologisia (tai filosofisia) entiteettejä eivätkä lääketieteellisiä”. Hänen mukaansa meidän kuitenkin ”tulee olla avoimia sille mahdollisuudelle, että kohtaisimme jotain, joka näyttäisi olevan *sui generis* -tapahtuma.” Ks. Stempsey 2002, 1, 7–8.

247 Robinson 1967, 166: ”– Nature which rates a capital N as a proper name, is quite a mystical concept indeed. Describing the laws of Nature as the cause of anything, either of a particular event of particular regularities that one finds, is either a deeply mystical notion or else just a logical joke.”

mainitse mitään esimerkiksi metafysiikasta tai ylipäättään filosofiasta, joita pidetään yleisesti luonnontieteellisen metodin ulkopuolisina mutta silti rationaalisina todellisuuden tarkastelutapoina.<sup>248</sup>

Toiseksi Robinsonilla on selvästi positivismille tyypillinen ”absoluuttisuuteen” tähtäävä tieteenihanne. Tämä tulee ilmi hänen näkemyksessään, että paras keino yrittää antaa uskonnollisen käytön ulkopuolelle jäävälle ”sekulaarin ihmeen” käsitteelle eli ”tieteellisesti selittymättömälle” sisältöä, olisi määritellä se ”absoluuttisesti selittymättömäksi” tapahtumaksi. Se olisi hänen mukaansa ainoa keinoa tehdä ero ”sekulaarin ihmeen” ja vain toistaiseksi selvittämättömän ongelman eli anomalian kesken. Robinsonille ”sekulaari ihme” kelpaisi käsitteenä vain, jos se voitaisiin jotenkin absoluuttisesti todeta joksikin. Tähän voidaan huomauttaa, että monet niistä, jotka eivät suhtaudu ihmeisiin yhtä vahvalla objektivistisella asenteella, ovat ehdottaneet muiden muassa subjektiivista merkityksellisyttä keinona erottaa käsitteet anomalia ja ihme. Tällaisessa merkityksessä ihmettä ei olisi kaikki tieteellisesti selittämätön, vaan vain sellainen tieteellinen selittämättömyys, jolla on jollekulle jotakin subjektiivista merkitystä.<sup>249</sup>

Robinsonin eksklusiivisesta demarkaatiokäsityksestä seuraa erikoisen laaja käsitys uskonnollisesta. Tämä näkyy hänen väitteessään, että ihme on ”puhtaasti uskonnollinen käsite”. Jos uskonnollinen määritellään näin laajasti, se ei tunnu istuvan kovin hyvin ainakaan nykyaikaiseen kansanomaiseen ihme-termin käyttöön. Monethan käyttävät termiä ihme usein sellaisissakin yhteyksissä, joita he eivät miellä mitenkään uskonnollisiksi. Empiirisesti puhujan intentioiden mukaan asiaa katsoen termiä ihme tosiasiallisesti käytetään myös ei-uskonnollisissa diskursseissa. Robinsonin laaja uskonnollisuus käsitys näyttää tulevan lähelle käsitettä ei-empiirinen. Jos kuitenkin kaikki ei-empiriaan liittyvä on uskonnollista, siihen mahtuu myös hänen oma kannanottonsa ihme-käsitteen uskonnollisuudesta tai hänen käsityksensä esimerkiksi tieteen ja uskonnon keskinäisestä suhteesta.

Francis J. Beckwith tuo painokkaasti esille näkemyksensä, että hän, vaikka edellyttääkin ihmeeltä tieteellistä selittämättömyyttä, ei tarkoita sillä ”pysyvää

---

248 *Scientia mensurata* ja realismin erilaisista vaihtoehtoista ks. Tuomela 1983, 49–71 ja Niiniluoto 1980, 139–144, 267.

249 Ks. merkityksellisyydestä käytyä keskustelua tämän tutkimuksen luvussa II.1. Joku voisi Robinsonille huomauttaa, että anomalia ja ihme voitaisiin erottaa toisistaan esimerkiksi viittaamalla jossakin merkityksessä yliluonnollisuuteen. Näin Robinson ei kuitenkaan voisi tehdä, sillä hän halusi selvittää nimenomaan ”sekulaarin ihmeen” käsitteellisen-ontologian mielekkyyttä.

tieteellistä selittämättömyyttä”. Beckwithille tieteellinen selittämättömyys suhteessa ”senhetkisiin hyvin perusteltuihin tieteellisiin lakeihin riittää aivan mainiosti”.<sup>250</sup> Beckwithin mukaan on kohtuutonta (*unreasonable*) vaatia kristityiltä pysyvän selittämättömyyden todistamista, koska tiede ei yleensäkään toimi apodiktisella varmuudella. Beckwithin mukaan teisti voi hyvin pitää jotakin tapausta Jumalan tekemänä ihmeenä ja samalla olla valmis muuttamaan käsitystään, jos uusia tieteellisiä teorioita keksitään. Toiseksi Beckwith viittaa siihen, että tiede on tähän mennessä ollut ”täysin kyvytön selittämään yhtään kristillisen tradition pääihmettä, kuten ylösnousemusta, veden muuttamista viiniksi – ja ja veden päällä kävelyä.” Vetoaminen tulevaan mahdolliseen selitykseen olisi Beckwithin mukaan yksinkertaisesti vain lankeamista naturalistiseen kehäpäätelmään.<sup>251</sup>

Beckwithille ei ole ongelma, että tieteen kehittyessä jokin, jota on aiemmin pidetty ihmeenä, ei sitä enää jossakin vaiheessa olisi. Tämä johtuu siitä, että vaikka hänen ihmekäsityksessään tieteen osuus on keskeinen, tiede ei kuitenkaan ole yksin riittävä peruste pitää jotakin ihmeenä, koska ihmeen tulee olla myös ”jumalallinen interventio”.<sup>252</sup> Tässä suhteessa John B. Gillin näkemys on Beckwithin näkemystä

250 Beckwith 1989a, 9 (kursivointi alkuperäinen): ”When I talk scientific inexplicability, I do *not* mean *permanent* scientific inexplicability. – it should not bother the believer in miracles one bit that miracles cannot demonstrated to be permanently inexplicable; scientific inexplicability in terms of current well-established laws will do just fine.” Lopullisesta tieteellisestä selittämättömyydestä Beckwith kritisoi David Basingeria. Beckwithin tietojen mukaan kukaan kristitty filosofi ei Basingeria lukuun ottamatta katso selittämättömyyden vaativan lopullista selittämättömyyttä vaan vain selittämättömyyttä suhteessa ”senhetkisiin hyvin perusteltuihin tieteellisiin lakeihin”. Basingerin periaatteella ei Beckwithin mielestä oikeusistuin voisi koskaan tuomita ketään, koska sen pitäisi aina jäädä odottamaan mahdollisia uusia todisteita puolesta tai vastaan. Beckwith 1989a, 9. Beckwith on oikeassa, että Basingerin tekstistä voidaan implisiittisesti lukea tapahtuman vaativan pysyvää selittämättömyyttä ollakseen jossakin absoluutteisessa mielessä ihme. Juuri tämä ei ole Basingerin mukaan kuitenkaan koskaan käytännössä mahdollista, joten minkäänlaista epistemologista varmuutta ihmeistä ei Basingerin mukaan voida saada; Basinger 1984, 1–7. Ks. tarkempaa selostusta Beckwithin Basinger-kritiikistä: Savuoja 1992, 75–78.

251 Beckwith 1989a, 10 (kursivointi alkuperäinen): ”Second, it should be noted that science’s problem-solving capacity has been completely impotent in making *any* of the primary law-violating miracles of the Christian tradition scientifically explicable, e.g., resurrections, changing water into wine, walking through walls, levitating, multiplying fishes and loaves, instantaneously healing lepers, and walking on water.” Muista tiedoista ks. Beckwith 1989a, 7–11. Beckwithin näkemystä lähelle tulee Stephen Griffithin näkemys, jonka mukaan ihmeet eli Jumalan aikaansaamat tapahtumat ovat ainakin osaksi ihmeellisiä juuri siksi, että ne ovat ”tieteellisesti selittämättömiä”; Griffith 1996, 34–37. Griffithille ”tieteellinen selittämättömyys” on hyvin heikosti vain ikään ihmeen yksi mahdollinen satunnainen ja kontingentti, mutta ihmeiden havaittavuuden takia tärkeä ominaisuus; Griffith 1996, 47. Griffithillä on Stephen S. Bilynskyjin tavoin essentialistinen luontokäsitys; Griffith 1996, 34–35. Bilynskyjiin ja J. C. Thorntonin verrattuna Griffithillä on regularistisempi luonnolakkikäsitys. Samantyyppinen Griffithin kanssa mutta ei niin yksityiskohtaisesti eksplikoitu ihmekäsitys on Colin Brownilla; Brown 1976, 156–158. Myös Richard H. Bube lähestyy ihmeitä samantyyppisesti kuin Griffith, mutta Buben lyhyt artikkeli ei poraudu teemaan yhtä syvällisesti; ks. Bube 1989.

252 Beckwith 1989a, 7 (kursivointi alkuperäinen): ”A miracle is a divine intervention which occurs contrary to the regular course of nature within a significant historical-religious context.” Myös Stephen Griffith tuo tieteen lisäksi ihmeelle muita ehtoja, mutta hän puhuu vain yleisesti tarkentamatta ”ei-tieteellisistä” näkökohdista; Griffith 1996, 47. Beckwithin, Griffithin ja Thorntonin ihme tieteellisesti selittämättömänä

yksinkertaisempi. Gillin mukaan välttämätön ehto ihmeväitteelle on, että se on ”todennäköisesti tieteellisesti selittämätön”. Koska ihmeitä koskevat väitteet ovat ”samalla tavalla korjautuvia kuin tieteellisetkin väitteet”, ihmeeksi ei tarvita jossakin mielessä lopullisesti tai absoluuttisesti selittymättömiä tapahtumia.<sup>253</sup>

Tällaisen ihmekäsityksen mielekkyydestä Beckwithin, Gillin tai Thorntonin tarkoittamana ”tieteellisenä selittämättömyytenä” voidaan esittää monelta kannalta vahvoja epistemologisia epäilyjä – ja siihen palataan vielä<sup>254</sup> – mutta käsitteellisesti ontologisesti tarkasteltuna tilannetta on tarkasteltava toisin. Käsitteenä tieteellisesti selittämätön on ymmärrettävissä esimerkiksi tapahtumaksi, jolle ei joko tilapäisesti tai muuten kontingenteista syistä johtuen koskaan kyetä antamaan senhetkisen tieteellisen käsityksen mukaista tyydyttävää selitystä.<sup>255</sup> Pelkästään käsitteellisesti tarkasteltuna tällaisessa näkemyksessä ei ole mitään ongelmaa. Myöskään ontologisesti tarkasteltuna ei voida kiistää, että voisi olla vailla syytä olevia tapahtumia tai että luonto olisi osittainen ja äärellinen todellisuuden osa. Tässä mielessä voisi olla ei-luonnon tai yliluonnon kausaalista vaikutusta. Tapahtuma voi siis jäädä ilman luonnollista selitystä siinä merkityksessä, että kaiken aktuaalisen ei tarvitse olla luonnollista. Tosin voidaan kysyä, kuinka mielekkäitä tai perusteltuja tällaiset vaihtoehdot ovat johonkin tiettyyn ontologiseen kokonaisnäkemykseen suhteutettuna, mutta apriorisesti niitä ei voida pitää ontologisesti mahdottomina.

---

tapahtumana johtaa heidät kaikki monimutkaisiin ja myös epistemologisesti ongelmallisiin selitysyrittäisiin siitä, missä tilanteessa kyseisenkaltaisen ihme voisi tapahtua. Kaikki joutuvat viittaamaan yliluonnollisen agentin teleologiseen tekoon saadakseen määritelmälleen ontologista mielekkyyttä. Ks. tarkemmin: Beckwith 1989a, 7, 12–13, 71–92; Griffith 1996, 34–36; Thornton 1984, 224–229. Jumalallisen intervention tunnusmerkkejä käsitellään tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.4.4. ja II.4.5. sekä erityisesti Beckwithiä alaviitteessä 376.

- 253 Toiseksi Gill huomauttaa, ettei ihmeisiin uskova tiedemies keskeytä tutkimustaan yhtään aiemmin kuin kuka tahansa kollegansa. Gill 1977, 26: ”— a necessary condition of miracle claims, namely, probable scientific inexplicability.” Gill 1977, 21: ”Miracle-claims are corrigible no less than scientific claims.” Ks. myös Gill 1977, 19–22. Gillille ihme on ”Jumalan tekemä luonnonlain rikkoutuminen”; Gill 1977, 19. Gillin kritiikki oli tarkoitettu Robinsonille, mutta se ontuu sen takia, että Robinson keskusteli nimenomaan vain ”sekulaarin ihmeen” mahdollisuudesta. Gillille ”todennäköinen tieteellinen selittämättömyys” on vain yksi välttämätön ehto ihmeelle; Gill 1977, 26.
- 254 Ks. tämän tutkimuksen lukua III.5.2. Siinä tarkastellaan kysymystä ”Aukkojen Jumalasta” (*God of the gaps*) eli näkemystä siitä, että ihme Jumalan tekona voidaan tietää tai uskoa tapahtuneen tieteellisesti selittämättömänä. Ihmeen määrittäminen tieteen avulla on myös historialliselta kannalta ongelmallista, koska ihmeitä ei tämän mukaan olisi ollut ennen tieteen keksimistä. Tähän on kiinnittänyt huomiota mm. Ilkka Pyysiäinen, ks. Pyysiäinen 2001, 119. Myös William A. Christianin mukaan ihmeen sitominen selittämättömyyteen on liian tiukka ja absurdi ehto tieteen tekemisen kannalta; ks. Christian 1969, 146.
- 255 Esimerkiksi lääketieteilijät Richard E. Peschel ja Enid R. Peschel kertovat, että monet etevät patologit ja kirurgit ovat dokumentoineet satoja spontaaneja itsestäänparanemisia (*spontaneous remissions*) syövästä. Pescheleiden mukaan tällaisia tapauksia voidaan pitää ihmeinä tieteellisessä, kapeassa merkityksessä. Tällaiset ”tieteelliset ihmeet” ovat heidän mielestään äärimmäisen epätodennäköisiä (*extremely unlikely*) tapahtumia tai tapahtumia, joiden sattumiselle on äärimmäisen alhainen probabiileetti. Ne ovat selitettävissä vain statistisella todennäköisyydellä; ks. Peschel & Peschel 1988, 396–397.

Ontologisen mielekkyyden kritiikkiä voidaan kohdistaa siihen, että vaikka Beckwith ja Gill edellyttävät ihmeeltä muutakin kuin tieteellistä selittämättömyyttä, he ovat ihmekäsityksissään tällä määreellä liukuneet hyvin episteemiseen ontologiaan. Lähellä on positivismista tuttu ilmiö, että merkityskriteerit samaistetaan episteemisiin kriteereihin. Tällaista on yleisesti pidetty ongelmallisena.<sup>256</sup> Jos ihmeen käsite samaistettaisiin sellaisenaan ”todennäköisesti tieteellisesti selittämättömään” (Gill) tai ”senhetkisiin hyvin perusteltuihin tieteellisiin lakeihin nähden selittämättömään” (Beckwith), voisi joku kritisoida sitä myös ontologisesti epämielekkään laajaksi. Tällainen ihmekäsitys kasvattaa ihmeiden määrän aika suureksi, koska kaikki tieteelliset anomaliat olisivat ihmeitä. Siksi Thorntonin ja Robinsonin yritys etsiä objektiivisempaa ja suppeampaa ihmettä, ”lopullista tieteellistä selittämättömyyttä”, on ymmärrettävä.

Tieteen historiassa on kokemuksia siitä, että anomalia on kyetty myöhemmin selittämään. Jos määritelmällisellä tasolla viitataan sellaiseen epistemologiseen käsitteeseen kuten tieteellinen, on realistin näkökulmasta olemassa myös vaara, että jollekin selittämättömyysihmeelle keksitäänkin tieteellisenä pidetty mutta väärä selitys – väärä siinä mielessä, että sitä myöhemmin muutetaan. Jotta ihme ja anomalia olisivat ontologisesti selvemmin toisiinsa nähden eri käsitteitä, tarvitaan jokin ontologisempi kriteeri niiden keskinäiseen erottamiseen. Beckwith yrittää tarjota kriteeriksi sitä, että anomalia voi olla toistuva, ihme ei.<sup>257</sup> Tällöin kuitenkin ajaututaan jo Richard Swinburnella todettuihin ongelmiin siitä, onko mielekästä ihmeissä erotella toisistaan kahdenlaisia poikkeuksia, toistumattomia ja toistuvia. Ovathan monen mielestä jotkut ihmeeksi väitetyt tapahtumat selvästi piirteiltään samankaltaisia ja siten ainakin näyttäisivät olevan toistuvia luonteeltaan.<sup>258</sup>

Toisaalta Beckwithin ja Gillin ihme pelkkänä toistaiseksi selittämättömänä tapahtumana tuntuisi tulevan lähelle sellaista kansanomaista käsitystä ihmeestä, jossa ei yritetäkään hakea ihmeelle täysin pysyvää ja objektiivista merkitystä. Siinä vältetään objektivismin mukanaan tuoma visainen vaatimus, jonka mukaan pitäisi pystyä

---

256 Ks. positivismista tarkemmin esimerkiksi Kirjavainen 1975, 23; Sintonen 1986, 1–2, 15–25; Määttänen 1995, 268. Täysin subjektiivis-episteemisesti määritellyssä ihmeen käsitteessä on positivismille tyypillinen ongelma, että tuntuisi oudolta ajatella, että jokin on olemassa vain ja ainoastaan, jos sen voidaan *tietää* olevan olemassa.

257 Beckwith 1989a, 8: ”First, our definition should be distinguished from a recurring scientific anomaly, such as Isaac Newton’s observation that some planets have perturbed orbits. A violation of natural law is unique and non-analogous, a recurring anomaly is regular, but inexplicable in terms of current law, although its recurrence points toward the very real possibility of a new law (or a refinement of the old law) under which it can be subsumed.”

258 Ks. Swinburnesta tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.2.2.



tekemään selvä ero väliaikaisen anomalian ja jossakin mielessä ”lopullisesti selittämättömän” välillä. Tällainen tieteellisyyteen sidottu ei-objektivistinen ihmekäsitys on myös siinä suhteessa hyvä, että sitä ei voi kritisoida täysin subjektivistiseksi, koska se kuitenkin on sidottu tieteellisesti selittämätön -termillä tieteeseen, jonka puolestaan yleensä ajatellaan olevan päätavoitteiltaan intersubjektivistista ja objektiivisuuteen pyrkivää toimintaa. Beckwithin ja Gillin ihminenäkemyksestä voisi kutsua tältä osin maltilliseksi tieteelliseksi realismiksi.<sup>259</sup>

### 3.3. Selittämätön poikkeus

Flew’n, Thorntonin, Beckwithin ja Gillin todettiin korostavan ihmekäsityksissään voimakkaasti tieteen kykyä selittää outoja tapahtumia. Thornton ja Robinson hakivat tälle ontologisesti objektiivisempaa perustaa lisäämällä ”tieteellisesti selittämättömään” joko lisäämään ”absoluuttisesti” tai ”pysyvästi”. E. J. Lowe ja Andrew Rein tulkitsevat selittämättömyyden käsitettä pragmaattisemmin ja analysoivat tarkemmin sitä, mitä käytännössä tarkoittaa poikkeuksen tai anomalian kohtaaminen. Heidän pääajatuksensa on, että poikkeukset luonnonlakiin eivät aiheuta muutosta lakiin, ellemmme tiedä jotakin järkevää luonnollista syytä, joka selittää poikkeuksen.<sup>260</sup>

Lowen mukaan on hyviä perusteita katsoa, että ”(todet) lait todella sallivat poikkeuksia.”<sup>261</sup> Lowen mukaan luonnonlait sanovat vain, että normaaleilla tai

---

259 Samantyyppisillä linjoilla selittämättömyydestä Beckwithin, Griffithin ja Gillin kanssa on Stephen E. Braude yrittäessään hakea kriteerejä käsitteelle paranormaali. Brauden mukaan on liian tiukka ehto, jos paranormaalien tulisi olla ”periaatteessa selittämätön (koskien kaikkia tieteitä)”. Brauden mukaan ”useimmat ihmiset” katsovat, että jonakin aikana paranormaali voidaan kuitenkin lopulta jotenkin (*ultimately*), tai tulevaisuudessa, selittää tieteellisesti; Braude 1978, 241–244.

260 Lowe 1987 ja Rein 1986. Lowe ei näytä olevan tietoinen vuotta aiemmin ilmestyneestä Reinin kirjoituksesta, jossa esitetään hänen kanssaan samansuuntaisia ajatuksia, mutta joka on tosin huomattavasti suppeampi. Ks. Lowen kommentteja Richard Swinburnen, Antony Flew’n ja J. L. Mackien teoksiin, joihin hän ei ”suinkaan täysin yhdy”; Lowe 1987, 278, alaviite 2.

261 Lowe 1987, 273: ”– (true) laws may indeed admit of exceptions.” Lowen mukaan yksi vahvimista argumenteista ihmeen käsitteellisen-ontologisen mahdollisuuden puolesta on, että ”ei voida sanoa luonnollisesti mahdottoman olevan loogisesti mahdotonta.” Ainakin joidenkin luonnollisesti mahdottomien tapahtumien tulee olla loogisesti mahdollisia, sillä muutoin luonnollisen ja loogisen mahdollisuuden välillä ei olisi mitään eroa. Lause ”ainakin joidenkin luonnollisesti mahdottomien tapahtumien tulee olla loogisesti mahdollisia” on kuitenkin Lowen mukaan kaksimerkityksinen. Se voidaan ymmärtää joko, että ”ainakin jotkin tapahtumat ovat loogisesti mahdollisia mutta luonnollisesti mahdottomia”, tai että ”on loogisesti mahdollista ainakin joidenkin luonnollisesti mahdottomien tapahtumien voivan aktualisesti tapahtua.” Jälkimmäisen tyyppinen tulkinta luonnollisesti mahdottomasta on kuitenkin epäkoherentti olipa luonnonlakikäsitys mikä tahansa. Sehän Lowen mukaan tarkoittaa, että ”ei ole olemassa yhtään loogisesti mahdollista maailmaa, jossa sen maailman mukainen luonnollisesti mahdoton voisi tapahtua.” Niinpä

tyypillisillä yksilöillä on tietynlainen dispositionaalinen ominaisuus käyttäytyä tietyllä tavalla.<sup>262</sup> Hänen mielestään valaiseva esimerkki luonnonlaista on lause *Korpit ovat mustia*. Albiinokorppi ei Lowen mukaan mitenkään uhkaa tämän lain totuutta. Syynä tälle ei ole se, että tuo laki olisi vain suunnilleen totta. Syy on siinä, että uskomme voivamme ainakin periaatteessa selittää geenivirheen avulla, miksi albiinokorpile ei kasva mustaa höyhenpeitettä. Niin kauan kuin ei voida löytää jotakin vallitsevan lain kanssa yhteensopimatonta toista lakia, albiinokorpit ovat vain poikkeuksia. Jos albiinokorpit olisivat oma alalajinsa, ne täytyisi voida selittää jollakin lainomaisella tavalla. Siihen ei Lowen mukaan riittäisi selitykseksi korppien geneettisen mekanismin virhetoiminta.<sup>263</sup>

Vasta-argumentiksi joku voisi sanoa Lowen mukaan, että jos luonnonlait kuvaavat vain normaaleja tapauksia, epänormaalit tapaukset jäävät kokonaan lain ulkopuolelle. Normaalityyppinen luonnonlakikäsitys tarkoittaa tässä tapauksessa korppilajia kokonaisuutena. Siksi hän *ei* esitä lakia muodossa *Kaikki normaalit korpit ovat mustia*. Laki *Korpit ovat mustia* koskee myös albiinokorppia, koska se kuitenkin on korppi. Se vain ei omista kaikkia korpeille luonteenomaisia tai tyypillisiä piirteitä. Niinpä albiinokorppi on Lowen mukaan ”sallittu poikkeus” siihen otaksuttuun lakiin, että korpit ovat mustia.<sup>264</sup>

---

”luonnollisesti mahdoton” tulee ymmärtää ensimmäisen tulkinnan mukaisesti siten, että ”on olemassa ainakin yksi mahdollinen maailma, jossa sen maailman mukainen luonnollisesti mahdoton tapahtuu”; Lowe 1987, 270–273. Lowe viittaa alaviitteessä myös kahteen aiemmin ilmestyneeseen artikkeliin, joissa hän selvittää omaa ”normatiivistä” luonnonlakikäsitystään. Lowen mukaan ”normatiivinen” luonnonlakikäsitys on ensinnäkin ratkaiseva tieteellisen metodologian, erityisesti luonnonlakien empiirisen konfirmaation ymmärtämiseksi. Muuntyyppinen luonnonlakikäsitys johtaa lopulta epäkoherenttiin skeptisismiin luonnon objekteja koskevan tiedon suhteen; ks. Lowe 1980, 256–257; Lowe 1982, 48–49. Lainomaiset yleistykset ovat toisekseen Lowen mukaan luonnollisen kielen yksi fundamentaalinen ja semanttisesti redusoimaton kategoria; Lowe 1982, 43.

262 Lowe 1987, 273 (kursivointi alkuperäinen): ”— a statement of natural law (a ‘nomological’ statement) characteristically implies that *normal* or *typical* individuals or exemplars of some recognizable natural kind possess a certain dispositional property, that is, are disposed to behave or appear in a certain way (usually in certain specifiable conditions).” Dispositionaalisuutta on käsitelty tarkemmin Stephen S. Bilynskyjin yhteydessä tämän tutkimuksen luvussa II.2.5. Toisin kuin Bilynskyj, Lowe ei kehittä ihmekäsitystään ensisijaisesti dispositionaalisuuden varaan.

263 Lowe 1987, 274 (kursivointi alkuperäinen): ”Well, clearly, one significant point is that we believe that we can, at least in principle, explain *why* albino ravens fail to grow black plumage, in terms of defect in their genetic make-up. Such an explanation would of course invoke putative natural laws relating to the biochemistry of certain cellular structures. (Obviously, if there *were* a separate sub-species of non-black ravens, we would similarly expect to be able to explain *their* natural colouring by reference to their genetic make-up; but the point is that such an explanation would not be couched in terms of the malfunctioning of the genetic mechanism which accounts for black plumage in naturally black ravens, as is the case with the explanation of albinism.)” Ks. myös Lowe 1987, 273–275. Reinin vastaavaa muotoilu samantyyppisestä ajatuksesta ks. Rein 1986, 111–112.

264 Lowe 1987, 275: ”An albino raven is an ‘exception’ to the law, by my account, inasmuch as it is a raven which fails to manifest a trait which, according to (12) [Ravens are black], is characteristic or typical of the raven species, that is, which ravens normally possess.”

Albiinokorpissa ei kuitenkaan ole Lowen mukaan mitään ihmeenomaista eikä siinä voi sanoa olevan kyseessä luonnonlain rikkoutuminen ”varsinaisessa mielessä”. Siksi ihme onkin Lowen mukaan sellainen tapaus, joka ei vain ole poikkeus johonkin otaksuttuun luonnonlakiin, vaan joka ”(oletettavasti) rikkoo koko (tosien) luonnonlakien systeemin.” Albiinokorppi ei ole ihme, koska se on yhä selitettävissä toisella luonnollisella lailla, nimittäin lailla, joka koskee tuollaisen eläimen geneettistä systeemiä. ”Aito ihme on ilmiö, joka kerta kaikkiaan välttyy luonnolliselta selitykseltä.” Siksi ”Jumaluuden intentionaalinen toiminta” on Lowen mukaan ehkä ainoa mahdollinen selitys sen esiintymiselle.<sup>265</sup> Lowe myöntää, että aikaisemman lain kanssa yhteensopimattoman kilpailevan luonnonlain löytyminen on aina mahdollista. Jos epänormaali ilmiö kuitenkin ”niskoittelee” kaikkia luonnollisia selityksiä vastaan, Lowen mukaan ”näyttäisi siltä, että on kohdattu *prima facie* -tapaus aidosta ihmeestä.”<sup>266</sup>

Myös Andrew Rein kiistää, että toistuvasta selittämättömyydestä voitaisiin aina tehdä laki. Rein myöntää, että oletettu toistuva ihme voitaisiin yleistää tapahtuvaksi esimerkiksi aina tietyn henkilön, vaikkapa ihmeperantajan, läsnä ollessa. Tämä tuntuisi olevan Reinin mukaan vastaväite myös Richard Swinburnelle. Jos henkilön läsnäolosta muotoillaan sääntö, sääntö kykenee ilmeisesti jopa melko hyvin ennustamaan tulevia ihmeitä. Rein ei kuitenkaan hyväksy tämäntyyppistä sääntöä tieteelliseksi selitykseksi, sillä esimerkiksi sokean parantaminen on Reinin mukaan ”totaalisesti ristiriidassa nykyisin vallitsevien silmälääketieteellisten lakien kanssa”. Mikä tahansa yleistys ei Reinin mukaan kelpaa tieteelliseksi yleistykseksi. Vasta säännönmukaisuus, joka voidaan ilmaista luonnonlakina, alkaa murentaa toistuvien selittämättömyysien ihmeyttä. Reinin mukaan voimme edelleen pitää ilmiötä ”aitona ihmeellisyytenä” niin

---

265 Lowe 1987, 276 (kursivointi alkuperäinen): ”I want to say that the miraculous is not merely that which violates, or constitutes an exception to, this or that *particular* (true) natural law, but rather that it is that which (supposedly) violates the *entire system* of (true) natural laws. — A genuine *miracle* would be a phenomenon which altogether eluded explanation in (naturalistic) terms — which, of course, is why the intentional action of the Deity might constitute the only possible explanation of its occurrence.” Samantyyppinen johtopäätös on myös Reinillä, joka tosin kirjoittaa ”jumaluuden” (*deity*) pienellä alkukirjaimella; ks. Rein 1986, 112.

266 Lowe 1987, 277 (kursivointi alkuperäinen): ”And if, in addition, the abnormal phenomenon proved recalcitrant to *any* kind of naturalistic explanation (unlike albinism in ravens), it seems we would be faced with a *prima facie* case of a *genuine miracle*.” Aika lähelle Lowen ajatuksia tulee Keith M. Parsons in ihmemääritelmä. Parsons määrittelee ihmeen (ainakin osittain) tapahtumaksi, jolle periaatteessa ei kyetä antamaan luonnollista selitystä, eli jota ei koskaan kyetä laittamaan minkään luonnonlain piiriin; Parsons 1986, 128–129. Myös Mario Bunge tulee filosofisen sanakirjansa lyhyessä selostuksessa lähelle Lowen näkemyksiä sanoessaan, että ”ihme on tapahtuma, joka väistää (*eludes*) kaikki lait, tiedetyt ja tuntemattomat, koska ihmeen tekee tai sen tekemistä on ainakin avustamassa yliluonnollinen olio”; ks. Bunge 2003, 185.

kauan kunnes olemme saaneet jonkin käsityksen tällaisesta parantamisprosessista.<sup>267</sup>

Lowen ja Reinin ansio on siinä, että he kykenevät antamaan selittämisen pragmatiikan kautta selityksen ja siten myös käsitteellisesti ja ontologisesti mielekkään merkityksen 'toistuvalla luonnonlain poikkeukselle'.<sup>268</sup> Yksi tai useampikaan poikkeus ei vielä kumoa luonnonlakia tai aiheuta siihen muutoksia, jos mitään uutta saman tason lakia tai luonnollista selitystä ei poikkeuksille keksitä.<sup>269</sup> Lowen ja Reinin käsitys kausaalisuhteesta on selvästikin humelaista käsitystä realistisempi, lainomaisempi ja deterministisempi. Lowe itse kutsuu luonnonlakikäsitystään "normatiiviseksi", koska hän ajattelee lakien asettavan ikään kuin normin luonnon tapahtumille tai kertovan, mikä on normaalia luonnossa. Lowen "aidon ihmeen" merkitys kytkeytyy tältä pohjalta kykyymme muotoilla tietyistä luonnon erikoisuuksista luonnollisesti selitettävissä oleva sääntö. Ero Flew'hun, joka niin ikään korosti ihmeen selittämättömyyttä, näkyy siinä, ettei Lowe puhu lainkaan tieteellisestä selittämisestä, joka taas Flew'lle oli se lähes ainoa selittämisen muoto.

Jos ihmeen käsite kytketään yksioikoisesti selityskykyymme, kuten Lowe tekee kvalifioimatta sitä edes tieteellisyydellä, on huomattava, että sen sisältö episteemistyy oleellisesti.<sup>270</sup> Siksi sille voidaan esittää realistiselta kannalta kritiikkiä: jokin, jota nyt pidämme ihmeenä, voi myöhemmin osoittautuakin täysin luonnollisesti selitettävissä olevaksi. Se voi osoittautua selitettävissä ja ymmärrettävissä olevaksi yleisempien tai perustavampien lakien avulla tai intentionaalisen teon seurauksena. Koska selittäminen on epistemologinen toimi, jokin voi jäädä selittämättömäksi pelkistä kontingenteista ja

Myös Christine Overall määrittelee ihmeen mm. termillä pysyvästi selittämätön; ks. Overall 1985, 348.

267 Rein 1986, 111: "Now it is easy to see that the apparent miracles [example mentioned above: Jesus cures a blind man] all occur in circumstances which are similar in one crucial respect: Jesus is present." Rein 1986, 111–112: "—; so we can frame a rule which will enable us successfully to predict when another such apparent miracle will occur. Such a rule, however, would never acquire the status of a scientific explanation of the phenomena it predicts. This is because it is so totally at odds with the prevailing laws of ophthalmology that we are left utterly mystified as to the processes involved in the restoration of sight to the incurably blind. Until we are provided with some insight into these processes we would continue to regard the healing of the blind as genuinely miraculous despite our success in predicting when another such miracle will occur." Ks. myös Rein 1986, 110–112.

268 Lowelle voidaan huomauttaa siitä, että hän ei ota selityksissään huomioon probabilistisia lakeja. Jos ilmiö on selitettävissä jollakin luonnonlailla ja poikkeusten määrä on tilastollisesti merkitsevä, ilmiö voidaan muotoilla statistisena tai probabilistisena lakina. Esimerkiksi jos tietty määrä korpeista on havaittu olevan albiinoja, voidaan Lowen mainitsema laki ilmaista muodossa *Korpit ovat N %:n todennäköisyydellä mustia*. Lowen puolustukseksi voidaan sanoa, että hän kyllä tunsi statistiset lait, koska hän eräässä alaviitteessä huomauttaa jättävänsä ne tarkastelun ulkopuolelle yksinkertaisuuden vuoksi; ks. Lowe 1987, 269, alaviite 2.

269 Tähän seikkaanhan viittasi myös Antony Flew; Flew 1976, 30.

270 Lowe lisää esimerkiksi luonnonlaista puhuessaan sulkeisiin episteemisen määreen "toden" ja rikkoutumiselle määreen "oletettavasti". Toisaalta Lowen episteemisyys on objektivivoava, mikä näkyy siinä, että käyttää selittämisen yhteydessä predikaattina vain me-sanaa eikä kvalifioi selittämistä esimerkiksi tieteellisyydellä tai muulla määreellä; Lowe 1987, 276.

subjektiivisista syistä. Niinpä Lowelle on esitetty kritiikkiä siitä, että hänen käsityksensä ei kykene erottelemaan ”sallittuja poikkeuksia” ”ihmeellisistä poikkeuksista”.<sup>271</sup> Selittäminenhän on hyvin tiukasti sidoksissa selittävään subjektiin ja toisaalta myös siihen subjektiin, jolle selitetään. Siksi on myös todettu, että kaikki asiat jäävät jossakin absoluuttisessa mielessä ainakin osittain selittämättömiksi.<sup>272</sup>

Lisäksi Lowelle voidaan huomauttaa, että johtopäätös ”Jumaluuden” intentionaalisesta teosta ihmeen ”ainoana mahdollisena selityksenä” on kovin hätäinen ja rajoittunut. Myös Rein haluaa selittää toistuvat poikkeukset ”jumaluuden avulla”. Vaikka tällainen selitys on käsitteellis-ontologisesti mahdollinen, jäljellä olisi ollut muitakin vaihtoehtoja. Niiden lukumäärä riippuu tosin siitä, mitä Lowe ja Rein luonnollisella ja jumaluudella tässä ovat tarkoittaneet. Tällaisia vaihtoehtoja olisivat olleet ainakin tapahtuman vailla syytä oleminen, ei-luonnon kausaalinen vaikutus sekä jonkun muun ei-luonnollisen olion kuin ”jumaluuden” intentionaalinen vaikutus.<sup>273</sup>

Keith E. Yandell ottaa esiin oman ehdotuksensa tieteelliselle selittämättömyydelle. Yandell haluaa osoittaa, että eräiden tutkijoiden esittämät Thomas Kuhnin ajatuksiin perustuvat teoriat tieteellisten lakien kumoutuvaisuudesta eivät olekaan niin syvälle meneviä kuin on annettu ymmärtää. Yandellin mukaan on olemassa eräitä ”ruohonjuuritason yleistyksiä” (*garden variety generalisations*), kuten että ”vesi karkaisee teräksen” tai ”kuolleet ruumiit pysyvät kuolleena”, jotka eivät muutu tieteellisten vallankumoustenkaan yhteydessä. Vaikka Yandell näkee ehdotuksessaan ongelmia, hänen mukaansa yksi vaihtoehto erottaa ihme ei-ihmeellisestä olisi tämän mukaisesti ymmärtää se joksikin, joka rikkoo nimenomaan jonkin ruohonjuuritason yleistyksen. Kriteeriksi ei riittäisi, että se rikkoisi pelkästään ruohonjuuritason yleistyksistä johdetun, ja siksi niitä heikomman, tieteellisen totuuden.<sup>274</sup>

271 Mumford 2000, 279–282.

272 Esimerkiksi Eaton 1985, 217: ”It is not just that a certain range of events, so called ‘miracles,’ are unexplained and hence God-suggestive, but that all events are unexplained –.”

273 Lowelle voitaisiin huomauttaa myös siitä, että hän käyttää muiden muassa termejä ’laji’ ja ’luonnonlaki’ antamatta niille kovin tarkkaa sisältöä ja selvittelemättä niiden keskinäisiä loogisia suhteita. Jo eri lajien empiirinen tunnistaminen ja erottaminen toisista lajeista on joskus hankalaa. Luonnonlaeista puhuminen ei myöskään ole ongelmatonta, koska ei ole itsestään selvää, onko luontoa jossakin osittaisessa mielessä olemassa, tai onko se viime kädessä lainomainen. Ks. tarkemmin lainomaisuudesta esimerkiksi Niiniluoto 1980, 238 ja Niiniluoto 1983, 230.

274 Yandell 1976, 415 (kursivointi alkuperäinen): ”As we have said, such generalisations [All men must die. Fire consumes wood.] are little if at all affected by paradigm shifts. That a conceptual system require their rejection or revision is a significant mark against the system. Given the stability of such generalisations, perhaps we can say: M) X is a real miracle  $\equiv$  the known truth of *X occurs* would require revision of a true, garden-variety generalisation.” Muista tiedoista ks. Yandell 1976, 414–417. Ks. myös William J. Wainwrightin referaattia Yandellista ja Stephen S. Bilynskyjin arviota Yandellin ajatuksista: Wainwright

E. J. Loween verrattuna Yandellin ehdotus on viety selitettävyyden osalta pidemmälle objektiivisempaan suuntaan, koska Yandell pystyy antamaan tieteen kannalta ainakin yhden perspektiivin – tieteen historiallisen kehityksen ja ajallisen jatkumon – sen näkemiseen, mistä perimmältään tulee tieteelle kyky johtaa tai olla johtamatta tieteellisiä selityksiä.<sup>275</sup> Muuten Lowelle esitetty kritiikki pätee Yandelliinkin.

#### 4. YLILUONNOLLISUUS

Edellisissä luvuissa käsiteltiin näkemyksiä, joissa ihmeen käsitteelle haettiin sisältöä tukeutumalla subjektiiviseen merkityksellisyyteen, reaaliseseen luontoon tai episteemiseen selitettävyyteen. Kuitenkin kaikkia näitä yleisempi tapa, jolla ihmeen käsitteelle on uusimmassa keskustelussa haluttu antaa sisältöä, on ollut termi yliluonnollinen (*supernatural*) eri variaatioissaan.<sup>276</sup> Tällä termeillä tarkoitetaan yleensä jotain luonnon ulkopuolista, sellaista, joka ei ole osa luontoa, mutta joka ei myöskään välttämättä missään syvässä merkityksessä ole sen vastainen. Olipa käsitteen yliluonnollisuus merkitys mikä tahansa, se on ainakin terminologisesti sidoksissa käsitteeseen luonto. Länsimaisen kristillisen perinteen mukaisesti moni kirjoittaja on korvannut sen esimerkiksi termeillä Jumala, jumalallinen, transsendentaalinen tai uskonnollinen. Hyvin monella kirjoittajalla yksi tai useampi näistä termeistä on mukana ensisijaisena määrittävänä tekijänä ihmeen käsitteelle. Tämän luvun ihmekäsityksille on erilaista aiempiin verrattuna myös se, että yliluonnolliset ihmeet nähdään yleensä

---

1978, 464–465; Bilynskyj 1983, 230–232. Yandellin ajatukset tulevat hyvin lähelle C. D. Broadin teoriaa ”perusrajaperiaatteista” (*basic limiting principles*). Broadin mukaan ”pidämme itsestään selvänä” joitakin tiettyjä asioita maailmassa ja ne ovat perustavanlaatuisempia kuin luonnonlait. Näitä ”perusrajaperiaatteita” ovat Broadin mukaan esimerkiksi, että emme voi tietää toisten ajatuksia tai tulevaisuutta muuten kuin tietyin välillisin keinoin, muuttaa ruumiimme ulkopuolisia fysikaalisia tiloja pelkällä tahdon voimalla tai olla elossa kuoleman jälkeen. Viimeisin näitä koskeva kirjoitus Broadilta ilmestyi tosin jo vuonna 1962. Minulla ei ollut käytettävissäni Broadin teoksia; tiedot Broadista on saatu Stephen E. Braudelta; Braude 1978, 232–238.

275 Tosin Yandellillekin ”ruohonjuuritason yleistyksen” rikkoutuminen on vasta välttämätön muttei riittävä ehto ihmeelle. Hän edellyttää ihmeeltä lisäksi, että se on ”Jumalan aikaansaama” tapahtuma; Yandell 1976, 391. Ks. lisää tämäntyyppisestä Jumalan teosta tämän tutkimuksen luvussa II.4.4.

276 Samansuuntainen arvio tästä on myös Steve Clarkella. Hänen mukaansa ”nykyisessä analyttisessä filosofiassa useimmat kirjoittajat antavat keskeisen sijan yliluonnolliselle toelle määriteltessään ihmettä”; Clarke 2003b, 459.

intentionaalisenä toimintana tai tekoina eikä niinkään passiivisina tapahtumina.

Tässä luvussa otan esiin keskeiset vaihtoehdot sellaisista kannanotoista, jotka rakentuvat yliluonnollisuuden ja sitä lähellä olevien termien varaan, ja katson, minkälaisia käsitteellisiä tai ontologisia kriittisiä huomioita näistä käsityksistä voi tehdä. Koska useimmat kirjoittajat katsovat ihmeen olevan jonkinlainen yliluonnollisen vaikutus luonnolliseen, kuten Jumalan teko luonnossa, tässä tutkimuksessa selvitetään, minkälaisia eri suhdemalleja yliluonnollisen ja luonnon välillä on ihmeessä ajateltu olevan. Tässä luvussa käsitellään myös käsitettä uskonnollinen, johon moni tukeutuu ihmenäkemyksessään.

#### 4.1. Ei-persoonallinen yliluonnollinen vaikutus

Pitääkö yliluonnollinen välttämättä aina tulkita persoonallisen jumalan vaikutukseksi? Ongelma on tullut ihmekeskustelussa esille pohdintana siitä, minkälainen voisi olla yliluonnollinen mutta ei-persoonallinen kausaalisuus. On pohdittu muiden muassa, olisiko yliluonnollisista vaikutuksista mielekäästä muotoilla kausaalilakien kaltaisia lainomaisia yleistyksiä. Uusimmassa ihmekeskustelussa tätä ihmeisiin liittyvää mielenkiintoista yksityiskohtaa on tosin käsitelty vain vähän, koska yleensä yliluonnollisen vaikutuksen oletetaan olevan intentionaalista eli jonkun yliluonnollisen persoonan, jumalan, aikaansaamaa.

Stephen Mumford ja Morgan Luck ovat näkyvimmin kannattaneet ei-intentionaalista ja ei-persoonallista yliluonnollisuusihteen määritelmää. He määrittelevät ihmeen ”yliluonnollisen vaikuttamaksi luonnolliseksi tapahtumaksi”. Yliluonnollista ei rajata edes jumaluudeksi. Heidän mukaansa mikä tahansa tai minkälainen tahansa yliluonnollinen vaikutus *luontoon* on aina ihme. Tuo vaikutus voi olla heidän mukaansa esimerkiksi persoonallinen tai persoonaton, toistuva tai toistumaton, merkityksellinen tai merkityksetön, hyvä tai paha. Ei kuitenkaan mikä tahansa yliluonnollinen vaikutus sinänsä ole heidän mukaansa ihme, vaan sen pitää olla vaikutus nimenomaan luontoon. Jos yliluonnollinen vaikutus saa aikaan pelkästään jotain yliluonnollista, sitä ei ole Mumfordin mukaan syytä sanoa ihmeeksi.<sup>277</sup>

---

277 Mumford 2001, 192–193 (kursivointi alkuperäinen): ”The definition is: (D) a miracle= $\text{df}$  a natural event  $E$

Mikä sitten on Mumfordin 'luonto' ja 'yliluonto' ja mikä on hänen käsityksensä niiden keskinäisestä suhteesta? Mumford myöntää, että naturalistin olisi vaikea hyväksyä hänen ihmemääritelmäänsä, koska siinä edellytetään yliluonnollinen. Vaikka naturalismi olisikin totta, se olisi Mumfordin mielestä sitä joka tapauksessa kontingentisti. Siksi Mumfordin mukaan yliluonnollinen maailman olemassaolo jää loogiseksi mahdollisuudeksi ja siten myös hänen määritelmänsä mukaiset ihmeet ovat loogisesti mahdollisia.<sup>278</sup> Mitään ontologista tai kosmologista määritelmää yliluonnolliselle tai perustetta sen olemassaololle Mumford ei esitä. Mumfordin tavoite onkin vain löytää ihmeelle määritelmä, joka tyydyttää sitä modaalista intuitiota, että ihmeet ovat loogisesti mahdollisia. Hänen mukaansa ihmeen väittäminen loogisesti mahdottomaksi perustuu sitoumuksiin, jotka ovat tarpeettomia ja liian vahvoja.<sup>279</sup>

Mumfordin tavoite näyttäisikin olevan implisiittisesti samantyyppinen kuin kognitiivisen uskontotieteen päämäärä löytää ihmeelle eräänlainen universaali määritelmä – määritelmä, jonka kaikki voisivat hyväksyä, myös uskonnosta riippumatta. Siksi Mumford haluaa tehdä siitä mahdollisimman väljän ja yksinkertaisen, mutta samalla mahdollisimman kattavan. Tällaisia pragmaattisia tavoitteita sillä saavutettaneenkin. Tätä taustaa vasten tuntuu kuitenkin erikoiselta, että hän haluaa kieltää yliluonnollisen vaikutuksen yliluonnolliseen voivan olla ihme. Kieltoaan Mumford ei varsinaisesti perustele. Hän viittaa vain siihen, että ihmeen pitää olla

---

with a supernatural cause *Es*. -- D does require clarification, however. First, it may be noted that D contains no reference to a deity. This is because it seems best to make as few claims as possible about the nature of the supernatural causes involved though, clearly, any supernatural cause would be regarded as miraculous *qua* outside intervention in the natural world. -- It is thus an advantage of D that it contains no commitment to any particular view of the supernatural and is thus a definition that could be accepted regardless of one's religious view. Second, it may be thought that by definition a miracle must be an event which is good. -- We could say, first, that there might be miracles that are not good -- 'bad miracles' --. If a supernatural event *Es1* causes supernatural event *Es2*, and causes no natural event as well, we have no reason to say that a miracle occurred as there is no causal interaction between the supernatural and natural." Ks. myös Mumford 2000, 279–281. Morgan Luck haluaa puolustaa Mumfordin ihmemääritelmää; Luck 2003; 465–469. Luckin oma määritelmä on vieläkin riisutumpi: "Ei-luonnollisen tapahtuman aiheuttama luonnon tapahtuma" (*A natural event caused by a non-natural event*); Luck [2004]. Mitä Mumfordin mainitsema "yliluonnollisen vaikuttama yliluonnollisuus" olisi, sitä eivät Mumford tai Luck ole tarkentaneet.

278 Mumford 2001, 193: "I come now to what is perhaps a more serious problem from a philosophical perspective. This is the concern that the definition still does not allow that miracles are logically possible because it contains essential reference to something that is itself logically impossible: the supernatural. The naturalist may deny that there is any such thing or even claim that the very notion of the supernatural is incoherent. -- Naturalism, if true, is true contingently. Hence, even if all that exists is, as a matter of fact, in the natural world, the supernatural world remains a logical possibility. It can then be argued that miracles will also be logically possible, -- provided that causal interaction (or at least one-way causal action) is possible between the supernatural and natural worlds." Muista tiedoista ks. Mumford 2001, 193.

279 Mumford 2001, 191 (kursivointi alkuperäinen): "Rather, the desire is to find an account that satisfies the *modal* intuition that miracles are logically possible. A view of miracles as logically impossible is based on commitments that are both unnecessary and too strong."



nimenomaan luonnollinen efekti, jonka yliluonnollinen vaikuttaa.<sup>280</sup>

Steve Clarke kritisoi Mumfordin kapeaa, yksinomaan kausaalisuuteen pohjautuvaa yliluonnollisuusiheen mallia siitä, että se näyttäisi sisällyttävän ihmeeksi sellaisiakin tapauksia, jota hänen mukaansa ei intuitiivisesti pidetä ihmeenä vaan taikuutena. Tällaisia ovat Clarken mukaan tapaukset, jossa joku yliluonnollinen agentti aiheuttaa vastoin intentiotaan – vahingossa tai pakotettuna – luonnollisen vaikutuksen, tai jossa yliluonnollinen vaikutus luontoon ei ole lainkaan persoonallisen agentin aikaansaama vaan on puhtaasti mekaanista. Mumfordin kausaalisuuteen perustuvaa mallia vastaan Clarke puolustaa omaa, intentionaaliseen tekoon perustuvaa yliluonnollisuusiheuttään. Se vastaa hänen mielestään intuitiivisesti paremmin perinteistä ihmekäsitystä, jossa uskonnollisella merkityksellisyydellä on keskeinen sija.<sup>281</sup> Mumfordin määritelmässään uskonnollista merkityksellisyyttä ei oteta huomioon lainkaan.

Käydystä jatkokeskustelusta kävi ilmi, että sen kaikki osapuolet tukeutuvat ontologiassaan realismiin ja että itse luonto–yliluonto-erottelua ei kumpikaan osapuoli aseta kyseenalaiseksi. Erottelu oletetaan eksplikoidottomasti ja perustelemattomasti.<sup>282</sup> Toisista lähtökohdista ihmeitä tarkastelevat, kuten ne, jotka määrittävät ihmeen nominalistis-universalistisen luontokäsityksen tai subjektiivisen merkityksellisyyden

280 Ks. Mumford 2001, 191–192. Ehkä Mumford ajattelee, että yliluonnollisen vaikutus yliluonnolliseen ei ole ihme sen tähden, että vaikutus ei riko luonnon ja yliluonnon välistä rajaa. Jos rajan ylitys olisi kriteeri, silloin myös luonnon vaikutus yliluontoon olisi ihme, mutta siitä Mumford ei kuitenkaan puhu mitään.

281 Clarke 2003b, 460: ”-- [Mumford's definition] will include, as miracles, cases of supernatural causation of natural events that do not involve the intentions of supernatural agents. This means that they include, as miracles, the following three sorts of cases: (1) Cases where supernatural agents accidentally cause natural events. (2) Cases where supernatural agents do not intend to cause natural events, but cause them nevertheless, having their wills overridden by natural agents. (3) Cases where the supernatural causes of natural events are not agents at all. -- Miracles are usually thought to be acts that have religious significance. They have religious significance because they are instrumental to the plans of supernatural agents, as interpreted by natural agents.” Muista tiedoista ks. Clarke 2003b, 460–463, erit. alaviite 9 ja Clarke 2003a, 473–474.

282 Clarken kritiikkiin vastasi Morgan Luck, joka on Mumfordin kollega Nottinghamin yliopistossa. Luck vastasi mm. että uskonnollinen merkityksellisyys sisältyy lähtökohtaisesti jokaiseen tapahtumaan itseensä. Luck 2003, 468: ”Regardless of the impact a supernaturally caused natural event subsequently has upon the natural world, I believe the event itself is imbued with religious significance.” Luckin mukaan Mumfordin intentio-neutraali yliluonnollisuusihe on vähemmän ongelmallinen, koska sitä voivat käyttää kaikkien uskontojen edustajat, nekin joilla ei uskonnossaan ole yliluonnollisia agentteja, kuten jumalia. Clarke osuvasti vastaa, että tällainen realistinen uskonnollisen merkityksen teoria tuottaa ongelmia joidenkin kausaalisuuteen kielteisesti suhtautuvien uskontojen kanssa; Clarke 2003a, 472–473. Clarke ei kuitenkaan ota esiin seikkaa, että samasta ongelmasta kärsii hänen oma käsityksensä, sikäli kuin yliluonnollisen intentionaalinen vaikutus käsitetään kausaaliseksi. Toiseksi voidaan huomauttaa, että Luckin määritelmässä puolestaan perustelematta tehdään implisiittisesti kaikesta yliluonnollisesta uskonnollista. Taikuuden Luck määrittelee tapahtumaksi, jossa luonnollinen olio käyttää hyväksi yliluonnollisuutta luonnollisiin päämääriin. Luck määrittelee myös käänteisihmeen: luonnollinen saa aikaan yliluonnollisen vaikutuksen; Luck 2003, 465–469.

kautta, eivät hyväksyisi sen paremmin Mumfordin kuin Clarkenkaan määritelmää.

Realismipohjaista jakoa luonnon ja yliluonnon kesken voidaan kritisoida myös siitä, että tällainen rinnakkainen puhe antaa yleensä kuvan, että myös yliluonnollinen olisi äärellinen ja määriteltävissä oleva substanssi. Voidaan huomauttaa, että jos myös yliluonnollinen on ontologisesti äärellinen, mitä sitten olisi ylilyluonto? Toisin sanoen, mitä olisi luonnon ja yliluonnon yhdistelmän lisäksi? Jos sekin olisi jotain äärellistä, mitä voisi olla sen lisäksi? Tällaista ei pohdi kukaan. Se että tässä kysymyksessä ajaututaan helposti päättymättömään regressioon, paljastaa, että yliluonnon – luonnosta erillisen systeemin – postuloiminen on ontologiselta kannalta hankalampi vaihtoehto, kuin että nähtäisiin naturalistisesti koko oleva yhtenä jakamattomana universumina.<sup>283</sup>

Edellä olemme nähneet, että monet niistä, jotka haluavat määrittää ihmeen ensisijaisesti luonnon tai selitettävyyden avulla, joutuvat hyvin usein olettamaan ihmeen olevan jossakin mielessä joko toistumaton tai ainakin harvinainen. Sen sijaan monet niistä, jotka määrittävät ihmeen jollain lailla yliluonnollisuuden tai jumaluuden avulla, voivat yleensä helposti hyväksyä toistuvia tai jopa yleisiäkin ihmeitä. On esimerkiksi kysytty retorisesti, että eikö Jeesuksen aikana tapahtunut väitteiden mukaan useita ihmeitä samankaltaisissa olosuhteissa. On jopa katsottu, että jos Jumala tekee ihmeet, se on syy uskoa ihmeiden esiintyvän pikemminkin saman- kuin erityyppisinä. On myös pidetty mahdollisena, että ihmeistä voitaisiin tehdä joitakin yleistyksiä tai tiettyjä sääntöjä – ehkä jopa jonkinlaisia lakeja.<sup>284</sup>

Jos yliluonnollisesta vaikutuksesta on mahdollista johtaa säännönmukaisuus tai

---

283 Yliluonnollisen äärellisyyteen on kiinnittänyt huomiota ainakin Charles Stinson. Hänen mukaansa yliluonnollinen on joko osa luomakuntaa (*creation*) tai sitten se ei ole. Jos se on osa, se on luonnollista. Jos se ei ole osa luomakuntaa, se on vieras luonnolle (*alien to nature*). Stinson päätyy tulokseen, että käsite 'äärellinen yliluonnollisuus' on ristiriitainen eikä sillä ole käyttöä systemaattisessa teologiassa (*'finite supernatural' is a confused one with no real use in conceptual theology*), mutta että se on välttämätön uskonnollisessa kielessä; Stinson 1973, 325–337. Vaihtoehdossa, jossa yliluonnollinen ei ole osa luomakuntaa, olisi kuitenkin, vastoin Stinsonia, mahdollista, että se voisi olla indifferentti suhteessa luontoon. Ks. myös Paul Fitzgeraldin ja Michael Martinin erottelua "kapean" ja "leveän" luontokäsityksen välillä; Fitzgerald 1985, 59–62; Martin 1990, 190–191.

284 Tämääntyyppisiä ajatuksia ovat esittäneet George Landrum, Leon Pearl ja Andrew Rein. Landrum 1976, 52: "I can see no reason why miracles should not be repeatable in the same circumstances." Landrum 1976, 53: "There is no reason to suppose that certain generalizations about miracles could not be formulated." Muista tiedoista ks. Landrum 1976, 53–54. Pearl 1988b, 333. Landrum katsoo tarpeelliseksi muokata vanhaa ihmekäsitystä siten, että ihmeet tapahtuvat joko ei minkään lain mukaan, tai sitten joidenkin ei-luonnollisten lakien mukaan. Landrumin mukaan lait eivät kuitenkaan olisi luonnonlakeja; Landrum 1976, 56. Muita toistumattomuudesta samantyyppisesti ajattelevia on mm. Colin Brown; Brown 1976, 158; Ks. myös Hamburger 1987, 436. Andrew Rein myöntää, että pelkän agenttikausaalisuuden perusteella voi kyllä tehdä jonkin säännön (*rule*) esimerkiksi siten, että ihme tapahtuu aina tietyn ihmeperantajan läsnäollessa. Rein kuitenkin kiistää, että se voisi olla tieteellinen selitys, jos ei ole mitään järkeenkäypää selitystä erikoiselle parantamislmiölle. Tällaisen toiminnan syytä voisi Reinin mukaan olla "jumaluus" ja tämä loisi Reinin mukaan mahdollisuuden kokea ihmeitä toistuvasti; Rein 1986, 111–112.

peräti laki, yliluonnollisuusihmeen esiintymiset kyettäisiin tällöin ainakin periaatteessa ennustamaan. Samalla ainakin joitain ihmeelle usein edellytetystä yllytyksellisyydestä ja erikoisuudesta häviäisi. Riippumatta siitä, kuinka erikoisia tai tavallisia yliluonnolliset vaikutukset olisivat, ja riippumatta siitä, mikä yliluonnollinen olio tai syy on ne aiheuttanut, ne ainakin jossain määrin menettäisivät subjektiivisesti arvioitavissa olevaa ihmeteltävyyttään. Tällaisen yliluonnollisuuslakikäsitteen taustalla on realistispohjainen käsitys luonnosta ja yliluonnosta sekä regularistinen käsitys niiden keskinäisestä lainomaisesta suhteesta.<sup>285</sup>

Pelkän yliluonnollisen varaan ihmeen käsitteensä rakentava voisi kuitenkin todeta, että ihmeiden ontologiseen heikkenemiseen ei vaikuta epistemologinen seikka, että säännönmukaisuuden takia tällaiset tapahtumat todennäköisesti tulkittaisiin osaksi luonnon normaalia vaikutusta eikä niitä ehkä huomattaisi ihmeiksi.<sup>286</sup> Jos yliluonnollisen vaikutus luontoon olisi ei-intentionaalista, kuten esimerkiksi Mumford olettaa ihmämääritelmässään, ongelmaksi realistisemman lainomaisuuskäsityksen

---

285 Steve Clarke, joka määrittää ihmeen juuri yliluonnollisen agentin intentionaaliseksi teoksi, ajattelee, että ihme voisi toistua kuinka monta kertaa tahansa. Hänen mukaansa on mahdollista, että voisi olla "yliluonnollisia ihmelakeja", koska yliluonnollinen laki voisi hyvinkin kumota luonnollisen lain. Jos olisi ihmeitä koskevia yliluonnollisia lakeja, voisi olla Clarken mukaan myös "deduktiivis-nomologisia selityksiä", joissa vedotaan ihmeisiin; Clarke 1997, 100. Myös Michael P. Levine katsoo, että jos on olemassa yliluonnollisuus, olisi järkevää olettaa olevan myös "yliluonnon lakeja" (*laws of supernature*); Levine 1988a, 70, 100–101. Myöskään Michael Martinin mukaan "ei ole mitään syytä miksei yliluonnollisista olennoista ja niiden voimista voisi olla tosia yleistyksiä". Tällaiset lait eivät kuuluisi tieteen tutkimuspiiriin; Martin 1990, 190. Myös George Landrum katsoo Jumalan tekemistä ihmeistä voitavan tehdä jonkinlaisia lakeja, jotka "eivät ole luonnollisia"; ks. Landrum 1976, 56, Michael J. Langford ehdottaa, että Jumalan suora toiminta tulisi pitää jonkinlaisena "mentaalisena kausaalisuutena" ja että tieteellisten lakien tulisi kattaa myös tällaiset mentaaliset toiminnot. Langford pitää itsekin esitystään ongelmallisena eikä usko voivansa selittää pois kaikkia sen ongelmia, mutta katsoo sen kuitenkin olevan puolustettavissa; Langford 1971, 47, 52. Ks. myös Tan Tai Wein kritiikkiä Langfordille; Tan 1972a, 251–255. Yliluonnollisuutta selittävästä hengellisistä laeista puhuu myös Edward L. Schoen; Schoen 1991, 219. Samoin Christopher Hughes viittaa mahdollisuuteen, että voisi olla "yliluonnollinen laki". Hän ei kuitenkaan eksplikoi asiaa syvemmin; Hughes 1992, 180. Regularistinen lakikäsitte yhdistyneenä hyvin realistisesti oletettuun universalistiseen luontokäsitykseen näkyy Russell Stannardin näkemyksessä, jonka mukaan yliluonnolliset ihmeet voitaisiin periaatteessa sisällyttää fysiikan lakeihin; Stannard 1989, 274, 293. Samantyyppisesti asiaa katsoo Del Ratzsch, joka näkee luonnonlaitkin ikään kuin Jumalan asettamina "nomo(teo)logisina välttämättömyyksinä"; Ratzsch 1990. Mielenkiintoinen on myös Toby Handfieldin artikkeli "lainmukaisista ihmeistä" (*law-abiding miracle*) jossaakin mahdollisessa vaihtoehtoisessa maailmassa; ks. Handfield 2001, erit. s. 487–490. Ks. myös Brand Blanshardin arviota katolisen kirkon suhteesta yliluonnollisten lakien mukaisista ihmeistä ja niiden suhteesta tieteeseen; Blanshard 1974, 74–79. William Witherspoonilla on omaperäinen mutta juuri siksi ontologisesti erittäin ongelmallinen käsitys yliluonnollisten ulottuvuuksien (neljännen, viidennen ja kuudennen ulottuvuuden) laeista; ks. Witherspoon 2002.

286 Tällaisen yksinkertaisen realismin pohjalta ihmettä erittelee Edward L. Schoen. Jos ihme on pelkkä yliluonnollisen vaikutus luontoon, voisi olla sellainen ihme, joka tapahtuu luonnonlakien mukaan, ja toisaalta olla sellainen luonnollinen tapahtuma, joka rikkoo luonnonlait. Näin voisi tapahtua esimerkiksi silloin, kun Jumala tai jokin muu yliluonnollinen voima peruuttaisi jonkin luonnon voiman (vaikkapa gravitaation), mutta panisikin maailman siltä osin ihmeen kautta kuitenkin tapahtumaan täysin sitä ennen todettujen luonnonlakien mukaan. Tällaisen erottelun taustalla on siis hyvin yksinkertainen käsitys ihmeestä pelkkänä yliluonnollisen Jumalan tekona tai vaikutuksena, jossa tapahtuman suhteella luonnonlainsuuteen tai esimerkiksi subjektiiviseen merkitykseen ei ole mitään väliä. Ks. Schoen 1991, 215. Ks. Schoenista tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.1.2.

pohjalta näyttäisi tulevan ihmeen selittämisen helppous kausaalisilla laeilla. Siksi niin moni on määritellyt ihmeen intentionaaliseksi teoksi. Tekoja ei yleensä selitetä luonnonlaeilla, vaan käytetään teleologista selitysmallia. Tämän etu persoonallisia jumalolentoja olettavien uskontojen kannalta on siinä, että ihmeiden selityksissä voidaan viitata hyvin monenlaisiin seikkoihin, luonnon säännönmukaisuuksien lisäksi erityisesti jumalien intentioihin.<sup>287</sup>

Jos taas luonnonlakiteorioissa edetään aivan toiseen ääripäähän, jossa ajatellaan, että kaikkea kausaalistakaan ei välttämättä voi johtaa laiksi,<sup>288</sup> ollaan yliluonnollisuusihmettä katsottaessa realistin näkökulmasta vaarassa, että joistakin luonnollisistakin kummallisuuksista tulee ihmeitä. Tällaista ihmeen laajenemista on paljon vastustettu uusimmassa ihmekeskustelussa. Monen mielestä Jumala ei ole taikuuden harjoittaja; hän ei tee ihmeitä huvikseen.<sup>289</sup>

Jos yliluonnollisesta vaikutuksesta yritetään tehdä lakeja, kohdataan siis samat ongelmat kuin yleensäkin kohdataan, kun luonnon toiminnasta johdetaan lakeja. Silloin joudutaan miettimään singulaarisen ja generaalisen kausaalisuuden keskinäistä suhdetta, eri luonnonlakiteorioiden pohjalta lakien lainomaisuuden astetta ja lakien suhdetta intentionaaliseen tekoon.

## 4.2. Yliluonnollinen intentionaalinen teko

Useimmat niistä, jotka määrittävät ihmeen käsitteen yliluonnollisuuden avulla, ymmärtävät ihmeen nimenomaan yliluonnollisen agentin intentionaaliseksi vaikutukseksi eli teoksi.<sup>290</sup> Itse teon käsite on kuitenkin ollut suoranaisesti vain vähän

---

287 Ks. teleologisesta selittämisestä esimerkiksi Niiniluoto 1983, 253–263. Tomistista näkökulmaa erilaisista selityksistä voluntaarisen teon ja ei-voluntaarisen kausaalisuuden välillä edustaa C. F. J. Martin; ks. Martin 2002.

288 Fred I. Dretsken ja Aaron Snyderin mukaan voi olla olemassa myös kausaalisia irregulariteetteja. Heidän mukaansa kaikkea kausaalista ei voi johtaa laiksi. He viittaavat myös ei-persoonalliseen täysin satunnaiseen (*perfectly random*) tapahtumaan, jolla ei ole syytä; Dretske & Snyder 1999, 220.

289 Ks. esimerkiksi Swinburne 1970, 8–9; Gaskin 1984, 137.

290 Tyypillistä on kuitenkin ollut, että termejä teko ja tapahtuma käytetään jopa synonyymisesti tekemättä tarkkaa käsitteellistä eroa näiden käsitteiden välillä. Asiasyhteys kuitenkin usein paljastaa, että on kyse tahdon omaavan agentin teosta. Tekoja voidaan selittää pelkkien kausaalisten selitysten lisäksi teleologisella selityksellä. Teleologisessa selityksessä viitataan teon tekijän intentioihin tai päämääriin (kr. *telos*). Intentio voi olla tietoinen tai tiedostamaton. Intentionaalisen, päämäärään pyrkivän toiminnan lisäksi teleologisuuteen katsotaan sisältyvän myös sellainen toiminta, joka on päämäärään suuntautunutta ei-persoonallista tapahtumista. Tällaiset niin sanotut kvasiteleologiset toiminnot voidaan luokitella kolmeen

esillä ihmekeskustelussa, vielä vähemmän eri teon teorial<sup>291</sup> tai niitä koskevat viimeaikaiset yleiset filosofiset kysymykset.<sup>292</sup> Yliluonnollisuusihmeen eksplikoinnissa useimpien kirjoittajien päätavoite ei ole ollut siinä, miten saataisiin ihme sopimaan yhteen ylipäätään teon käsitteen kanssa, vaan siinä, miten ihme saadaan sopimaan ensisijaisesti yliluonnollisen tai jumalan kanssa yhteen. Tähän tarkoitukseen termi 'jumalan teko' on tuntunut sopivan erityisen hyvin.<sup>293</sup>

Muutama kirjoittaja on kuitenkin nimenomaan kiistänyt yliluonnollisen ihmeen voivan olla teko. Esimerkiksi George D. Chryssides pitää ihmeen käsitettä jumalan tekona ”sisäisesti epäyhtenäisenä ja ihmettä tässä merkityksessä loogisesti mahdottomana.”<sup>294</sup> Ihmeen looginen mahdottomuus johtuu siitä, että teon attribuoiminen agentille edellyttää Chryssidesin mukaan teon toistettavuutta. Muutoin emme voisi tietää, johtuiko teko jostakin luonnollisesta yhteensattumasta. Toistuva poikkeus taas on Chryssidesin mukaan aina mahdollista muotoilla tieteelliseksi säännönmukaisuudeksi, joten se ei voi olla ihme.<sup>295</sup>

ryhmään: funktionaaliset toiminnot, itsesäätelytoiminnot ja kehitysprosessit. Ks. tarkemmin mm. Niiniluoto 1983, 253–263.

- 291 Nykyfilosofiassa ei näytä olevan suurta yksimielisyyttä, miten teon teorioita tulisi kutsua tai jakaa pää- ja alateorioihin. Yleisimmät teorial<sup>291</sup> ovat niin sanottu kausaalinen teon teoria, jonka mukaan henkilön mentaaliset tilat voivat olla tekojen kausaalisia syitä. Tässä teoriassa tulee kuitenkin ongelmaksi tahdon vapauden mielekäs ymmärtäminen. Toista ääripäätä edustaa niin sanottu loogisen yhteyden argumentti, jonka mukaan intention ja teon keskinäinen suhde on käsitteellinen, joten intentio ei voi olla teon syy (syy tulee olla käsitteellisesti eri kuin seuraus). Näiden teorioiden väliin sijoittuva kompatibilismiksi tai agenttikausaalisuudeksi sanottu kanta katsoo voivansa jotenkin yhdistää tahdon vapauden ja deterministisyyden. Ks. tarkemmin Niiniluoto 1983, 261–263; Brand 1991, 17–18; Brand 1984, 6–32; Mele 1997, 1–16. Ks. myös Carlos J. Moya ja David-Hillel Rubenin kritiikkiä näille pääteorioille ja kummankin omaa teoriaa: Moya 1990 ja Ruben 2003.
- 292 Näitä ovat olleet erityisesti seuraavat: mikä erottaa teon muista sitä käsitteellisesti lähellä olevista tapahtumista (kuten havainnosta ja ajatuksista), mikä erottaa peräkkäiset teot toisistaan, mitä on intentionaalisuus, mikä on teon suhde tahdon vapauteen ja ovatko teoille tyypilliset päämääräselitykset lainomaistettavissa; ks. tarkemmin Ginet 1995, 3–7; Mele 1997, 1–26.
- 293 Tämän pääkysymyksen ohella ovat ihmekeskustelussa tulleet esiin kysymykset siitä, mikä on jumalan tekojen suhde maailman deterministisyyteen, miten voitaisiin tunnistaa jumalan teko muiden agenttien tekojen joukosta ja miten jumalan teot ovat yhteensovitettavissa ihmisen tahdon kanssa. Kaikkien näiden kysymysten taustalla on ollut yleinen – usein implisiittinen – pyrkimys, että ihme jumalan vapaan harkinnan ennakoimattomana tekona yritetään sovittaa yhteen lainomaisesti toimivan luonnon kanssa.
- 294 Chryssides 1975, 327: ”My argument, if valid, has shown that the concept of a miracle, as the term is usually understood, is internally inconsistent, and that a 'miracle' in this sense is logically impossible.”
- 295 Ihme ”yleensä ymmärrettynä” on Chryssidesille yhtä kuin jonkin agentin aiheuttama ”tieteellisen säännönmukaisuuden rikkoutuminen”. Chryssides 1975, 322 (kursivointi alkuperäinen): ”— no event can be assigned to an agent unless it is in principle possible to subsume the putative effects brought about by his action under scientific law, for to be able to predict the circumstances in which the effect will recur *means* to be able to formulate a scientific law relating the alleged cause to the alleged effect. Now, if this is so, then an agent cannot be said to cause an event which is a violation of scientific law, for in case of a violation of scientific regularity no necessary antecedent conditions can in principle be specified.” Ks. myös Chryssides 1975, 319. Koska yksittäiset, menneisyyden teot eivät ole tiukassa mielessä enää toistettavia, käsitettä teko ei tule Chryssidesin mukaan määrittellä partikulaarisena tekona vaan tekoluokkana tai tekotyyppinä. Teon toistettavuuteen riittää, että toiset agentit voisivat tehdä samankaltaisissa olosuhteissa samankaltaisen teon samankaltaisine seuraustapahtumineen; Chryssides 1975, 323–325.

Chryssidesin teon käsite on kuitenkin kapea. Hän käsittää teon ahtaasti pelkäksi kausaaliseksi tapahtumaksi.<sup>296</sup> Useista samantyyppisistä teoista voidaan tietysti tehdä yleistyksiä, kuten Chryssides oletti, mutta silloin ne tehdään puhtaasti regulariteettiteorian pohjalta.<sup>297</sup> Taustalla on käsitys, että yksittäinen erikoisuus voi olla ihme, mutta ei enää tapahtuma, joka on toistunut. Chryssidesille on huomautettu, että minkälainen yleistys tahansa ei kuitenkaan välttämättä riitä tieteellisti hyväksytyksi selitykseksi – ei edes siinä tapauksessa, että tapahtuma toistuisi. Meillä tulee olla jokin idea syyn ja vaikutuksen keskinäisestä kausaalisesta suhteesta, ennen kuin se voidaan hyväksyä tieteelliseksi selitykseksi.<sup>298</sup> Tällainen huomio perustuu nykyisin vallalla olevaan empiristis-kausalistiseen ja metodologisen naturalismin mukaiseen tieteeseen ihanteeseen.

Myös Charles B. Fethe haluaa kiistää sen, että Jumalan tekoja voitaisiin selittää samalla tavalla kuin ihmisen tekoja. Hän menee syvemmälle itse teon teoriaan ja keskittyy intentionaalisuuteen. Hänen mukaansa ihmisen intentio voidaan yhdistää tekoon kausaalisen yhdenmukaisuuden avulla, koska intentio ja teko ovat eri elementtejä spatio-temporaalisessa universumissa. Tätä vastoin aikaan ja paikkaan rajoittumattoman transsendenttisen olennon intentiota ei voida yhdistää samalla tavalla johonkin tekoon. Fethen mukaan teologian suurimpia ongelmia on juuri se, miten se voisi yhdistää transsendenttisen olennon johonkin aika-avaruuden tapahtumaan rajoittamatta tuota transsendenttisuutta. Fethen mukaan tämä ongelma vain korostuu – ei ratkea – sillä, että ihmetapahtumissa vedotaan teistiseen selitykseen. Fethe itse katsoo, että kausaalinen vaikuttaminen on ainoa vaikuttamisen tapa ja myös intentionaalinen toiminta on palautettavissa siihen.<sup>299</sup>

---

296 Tällaista kritiikkiä on esittänyt Herbert Burhenn. Hänen mukaansa Chryssides kohtelee tekoja liiaksi kausaalina eikä näe niiden teleologista ulottuvuutta. Chryssides ei myöskään tee hänen mukaansa eroa teon tekemisen ja teon aiheuttamisen välillä. Teon toistaminen ei Burhennin mielestä välttämättä takaa, että se voitaisiin alistaa tieteelliseen säännönmukaisuuteen ja että se siten voitaisiin tehdä ymmärrettäväksi. Päinvastoin, Chryssidesin mainitseman esimerkin ”herra Jonesia”, joka siirsi vuoren käskynsä voimalla, pidettäisiin Burhennin mukaan vain yhä luotettavampana ja kyvykkäämpänä ihmeiden tekijänä, jos hän kykenisi toistamaan tekonsa; Burhenn 1977, 485–489. Myös Norman L. Geislerin mukaan Chryssidesin näkemys rationaalisesta teosta on liian kapea. Toistettavuus tai säännöllisyys eivät ole ainoita teon kriteereitä. Tapahtuman attribuominen agentille riippuu Geislerin mukaan eniten tapahtuman kontekstista; ks. Geisler 1982, 43–45.

297 Myös Vernon Prattilla on jyrkän regularistinen lakikäsitys. Hänen mukaansa tarvitaan vain toistuvuutta, ennustettavuutta ja alkuehtojen tuntemista, ja niin alamme pitämään lainalaisuutta selityksenä; ks. Pratt 1968, 255–256.

298 Tällaisia huomioita ovat tehneet Andrew Rein ja Herbert Burhenn; Rein 1986, 111–112. Esimerkiksi herra Jonesin vuoren siirtäminen on Burhennin mukaan ”niin vastoin sitä, mitä tieteellisesti tiedämme maailmasta, että pyyntöä sen tieteellisestä tutkimisesta tuskin otettaisiin pilaa vakavammin”; Burhenn 1977, 487.

299 Fethe 1976, 422: ”But arguments of this [action based] kind cannot save the theist’s case, for the theist is relying here on a concept of causality which cannot be transferred from the human to the divine. What destroys the argument is the assumption of divine transcendence. A human intention can be related to an

Fethen ajatusten taustalla on jonkinlainen antirealistinen käsitys teon ja sitä koskevan intention keskinäisestä suhteesta. Samalla tavalla kuin Hume piti syyn ja vaikutuksen keskinäistä suhdetta vain tottumiskysymyksenä, samalla tavalla Fethe pitää tekoa ja siihen liitetyn intention keskinäistä suhdetta vain oletuksena. Suhteen reaalisuudelle ei hänen mukaansa ole mitään ehdottomia todisteita. Esimerkiksi joku henkilö haluaa pysäyttää pallon pyörimisen kädellään ja saattaa luulla onnistuneensa siinä, mutta pallo saattaakin pysähtyä henkilön käden eteen aivan muusta syystä.

Fethen kritiikki on perusteltua, kun mietitään yliluonnollisuusihteen epistemologiaa, mutta käsitteelliselle tai ontologiselle hahmottelulle sillä ei ole suurta merkitystä. Se että yliluonnollisen olennon intentioita ei voida yhdistää olennon aika-avaruudessa tapahtuviin tekoihin, on selkeästi episteeminen huomio ja se voi pitää paikkaansa. Mutta mikä estää ajattelemasta esimerkiksi, että yliluonnollisen olennon intentio ja teko olisivat yksi ja sama elementti aika-avaruudellisessa universumissa? Tai miksi ylipäätään yliluonnollisen olennon intentio pitäisi olla aika-avaruudellisen universumin elementti? Näitä kysymyksiä Fethe ei pohdi.<sup>300</sup>

Keskustelussa yliluonnollisuusihteenä on vain jonkin verran mietitty sen agentin ominaisuuksia, joka teon tekee. Yleensä ihmeen tekijäksi tarjotaan ainoaksi vaihtoehdoksi vain Jumalaa tai jumaluutta. Nekin, jotka ottava tekijäkysymyksen esille pelkkää mainintaa laajemmin, eivät paneudu siihen kovin syvällisesti. Termi Jumala on länsimaaisessa perinteessä yleinen esimerkki myönteiseksi tulkitusta yliluonnollisesta olennosta. Jotkut mainitsevat Jumalan ohella ihmeen mahdollisena tekijänä voivan olla myös muut jumalalliset tai yliluonnolliset olennot, kuten enkelit.<sup>301</sup>

---

action by causal uniformity because both intention and action are distinct elements within the spatiotemporal universe, but the intention of a being who is transcendent, not limited or conditioned by space or time, obviously cannot be related to a spatiotemporal event in a comparable way. How a transcendent being can be related to events in the space-time world without limiting his transcendence is one of the great puzzles in theology, a puzzle which is only accentuated and not solved by resting the theistic position on miraculous events." Fethe 1976, 418: "What we must assume is some sort of connection between the thinking and the action, and the only connection which will do the job and provide the reason with an explanatory function is the causal connection: the reason led to or produced the appropriate action." Fethen arvioita mentaalisuuden redusoituvuudesta kausaalisuuteen puoltaa kuitenkin huomio, että vaikka nykyiset teoriat intentionaalisen teon ei-kausaalista luonteesta ovat niin sanotun Laplacen dilemman takia ymmärrettäviä, ne eivät ole kovin vakuuttavia, koska niissä ei ole kyetty eksplikoimaan ei-kausaalista vaikuttamista mitenkään muuten, kuin että se ei ole kausaalista; ks. esimerkiksi Ginet 2003a, 1; Goetz 1988, 303–304. Laplacen dilemma tarkoittaa karrikoidusti sitä moraalisesti outoa väitettä, että ihmisiä ei tulisi pitää lainkaan vastuullisina teoistaan, koska he ovat determinististen ja universalististen kausaaliuketujen vankeja; ks. tarkemmin mm. Madden 1991, 135.

300 Ks. tarkemmin Fethen antirealistisesta teon teoriasta: Fethe 1976, 418–419.

301 Näin tekevät muiden muassa Richard Swinburne, Michael J. Langford, Robert F. Mulder, Stephen Bilynskyj, Robert Larmer, Francis Beckwith ja Michael Levine; ks. Swinburne 1970, 7, 53; Langford 1971, 44; Mulder 1971, 174; Bilynskyj 1983, 146–147, 225, alaviite 14; Larmer 1988b, 9; Beckwith 1989a, 7, 12–

Douglas Odegard kiinnittää huomiota siihen, ettei jumala-käsitettäkään tule ymmärtää liian yksioikoisesti. Esimerkiksi luonnonlain rikkoutumisen selittämisen kannalta riittäisi puhe pelkästään ”tarpeeksi voimakkaasta” jumalasta. Tällaisella huomiolla Odegard paljastaa edustavansa vähemmän realistista käsitystä yliluonnollisuusihmeestä kuin mitä esimerkiksi keskiverto tomismi edustaa.<sup>302</sup> Antirealistista äärikantaa puolestaan edustaa tässä kysymyksessä Wolfhart Pannenberg, jonka mukaan vasta uskonnollinen tulkinta liittää epätavallisen tapahtuman tai teon Jumalaan tai joihinkin muihin agentteihin. Siksi ihmeiden tekijänä voi olla Pannenbergin mukaan kuka tahansa, vaikkapa Egyptin faaraon loitsijat (2. Moos. 7:22).<sup>303</sup> Pannenbergin ajatuksissa näyttäisi olevan kontekstualistista ja fenomenalistista lähestymistapaa. Pannenbergille on leimallista kiinnittää huomio siihen ilmiasuun, jonka tapahtumien tulkinta eri tulkitsijoissa erilaisten kontekstien mukaisesti saa. Siinä ei yritetä etsiä tapahtumalle paikkaa reaalisen todellisuuden ontologisessa struktuurissa.<sup>304</sup>

### 4.3. Jumalan noninterventionistinen vaikutus

Suuri määrä kirjoittajia, jotka ovat määrittäneet ihmeen jumalan intentionaaliseksi vaikutukseksi, voidaan jakaa kahteen pääryhmään sen mukaan,

---

13; Levine 1988b, 4. J. L. Mackie mainitsee muut yliluonnolliset olennot yksilöimättä; Mackie 1982, 22. Joistakin ihmisistä on joskus käytetty termiä ihmeidentekijä. Ihmeen yliluonnollisuuden avulla määrittävät kirjoittajat eivät kuitenkaan yleensä katso ihmisen voivan olla ihmeen tekijä, koska ihmistä ei pidetä yliluonnollisena olentona ja koska teon yliluonnollisuus halutaan liittää itse teon tekijään jossakin reaalisessa mielessä. Sen sijaan toisenlaista realismia, tomistista tai essentialistista realismia, kannattavat kirjoittajat voivat sanoa myös ihmisen tekevän ihmeitä siinä tapauksessa, että ihminen ylittää (Jumalan vaikutuksesta) oman luontonsa rajat. Saman periaatteen mukaan myös muut yliluonnolliset agentit, kuten enkelit tai demonit voivat tehdä ihmeitä, mutta hekin vain silloin, kun heidän oman luontonsa rajat ovat ylittyneet. Jos yliluonnollisen agentin luonnon rajat eivät ylity, sen teot eivät ole tämän näkemyksen mukaan ihmeitä (lat. *miracula*), vaan vain hämmästyttävää luonnollisissa ollennoissa aiheuttavia ihmetyksiä (*mirabilia*); ks. tästä tarkemmin esimerkiksi Muller 1985, 193–194.

302 Odegard 1982, 40: ”One way to meet this challenge [to say that a miracle done by a god is otherwise impossible] is to resort to the idea of power. On this view, what a low decrees is necessary in the sense that the kind of things which it decrees will always occur unless a sufficiently powerful god acts to the contrary.” Odegard itekin toteaa määrittävänsä jumalan tekemän mahdottomuuden epistemeisin termein; Odegard 1982, 46.

303 Pannenberg 2002, 760–761: ”A wonder, or miracle, is basically an unusual – in fact, extraordinary – event. – The objective basis of this experience is the contingency of events. Unusual events really happen. Sometimes they are very unusual, including unusual effects produced by human persons. There are no clear indications of their divine authorization, however. The Egyptian ‘sorcerers’ of the pharaoh were able to produce some of the same ‘miracles’ as Moses did (Exodus 7:22) – – – A miracle is just an unusual event or action, and religious interpretation identifies it as an act of God. It is at this point that faith enters the picture.”



*millaiseksi* he jumalan vaikutuksen luonnossa ymmärtävät. Ensimmäisen pääryhmän edustajat, joita voi kutsua noninterventionisteiksi, katsovat, että jumalan intentionaalinen toiminta ja sen mukaiset ihmeet voidaan sovittaa yhteen luonnon normaaliin tapahtumiseen ilman luonnon häiriintymistä tai rikkoutumista. Moni näin ajattelevista kirjoittajista erikseen kiistää jumalan toiminnan rikkovan luontoa tai sen lakeja. Toinen pääryhmä puolestaan, jota voi kutsua interventionisteiksi, katsoo jumalan luontoon kohdistuvan suoran toiminnan jotenkin muuttavan luonnon normaalia toimintaa tai kulkua. Heidän mukaansa jumalan erityiset teot, luontoon puuttumiset, häiritsevät tai peräti rikkovat (*violation, intervention, transgression* tms.) luonnon oman, jumalasta irrallisen, olemuksen.<sup>305</sup> Tässä alaluvussa käsittelen noninterventionistiset näkemykset ja seuraavassa luvussa (luku 4.4.) interventionistiset näkemykset.<sup>306</sup>

Noninterventionistisesta näkemyksestä voidaan erottaa neljä erilaista versiota. Ensimmäisen mukaan jumala on vastuussa maailmasta sen johdosta, että hän on luonut sen, mutta ei varsinaisesti puutu erityisellä tavalla sen kulkuun enää jälkikäteen. Näin ihme jumalan vaikutuksena kapenee yhteen tekoon, luomiseen. Toisin kuin deismissä, tässä näkemyksessä katsotaan, että jumala ei ole jättänyt luomakuntaansa oman onnensa nojaan, vaan on jotenkin luomisen tähden aina läsnä ja sitä kautta vaikuttaa luonnossa edelleenkin. Kutsun tällaista näkemystä konservatismiksi. Esimerkiksi James Kellenberger ajattelee näin. Hän ei kiellä perinteistä ihmekäsitystä (ihme luonnonlain rikkoutumisena Jumalan suoran puuttumisen seurauksena), mutta ottaa sen rinnalle

304 Ks. fenomenalismista tarkemmin esimerkiksi Niiniluoto 1980, 55; Lammenranta 1993, 150–152.

305 Tällainen kaksijako noudattaa sikäli klassista Tuomas Akvinolaisen tekemää Jumalan toiminnan nelijakoa luomiseen, yleiseen ja erityiseen katselmukseen sekä ihmeisiin, että luominen ja yleinen katselmus voidaan katsoa noninterventionistiseksi ja erityisen katselmus ja ihmeet interventionistiseksi jumalan toiminnaksi. Tuomaan jaottelu näkyy vain jonkin verran yliluonnollisuusihmeestä käydyssä keskustelussa ja jotkut tuovat sen eksplisiittisestikin esille; ks. esimerkiksi Bartholomew 1984, 119–124; Craig 1998; Pannenberg 2002, 759–760.

306 Perusjako noninterventionisteihin ja interventionisteihin on terminologisesti sama kuin Mats J. Hanssonilla, mutta Hansson sijoittaa noninterventionisteihin myös episteemis-subjektivisesti Jumalan teot määrittävää (esimerkiksi Rudolf Bultmann, Maurice Wiles); ks. Hansson 1991, 53–125. Alfred J. Freddoso jakaa Jumalan toimintaa koskevat teoriat kolmeen: okkasionalismiin, puhtaaseen konservatismiin ja konkurentismiin. Okkasionalismin mukaan millään luonnon oliolla ei ole vaikuttavaa voimaa suhteessa toisiinsa, vaan kaikki vaikutukset tulevat suoraan Jumalalta. Jumala ikään kuin luo maailman joka hetki uudelleen. Puhtaan konservatismin mukaan Jumala vaikuttaa luontoon pelkän luomisen kautta sekä luonnon säilyttämisen muodossa siten, että hän säilyttää luonnon olioiden kausaalisesti itsenäisen olemassaolon. Tällainen kanta tulee sisällöltään lähelle deismii. Konkurentismi, johon Freddoso itse vahvimmin uskoo, selittää kausaaliset vaikutukset Jumalan ja niin sanottujen sekundaaristen vaikuttajien yhteisvaikutuksella, jotka kumpikin ovat välttämättömiä luonnollisen vaikutuksen aikaansaamiseksi; ks. Freddoso 1991, 553–556; Freddoso 1994. Samanlainen perusjako kolmeen on Stephen S. Bilynskyjillä, joka tosin kutsuu okkasionalismia yhdeksi versioksi ”ei-luonto-näkemyksestä” (*no-nature view*) ja konservatismia ”eräänlaiseksi deismiksi”; ks. Bilynskyj 1983, 102–105. Tällainen kolmijako on tietenkin mahdollinen ja mielenkiintoinen, mutta se ei kuitenkaan vastaa uusimman filosofisen ihmekeskustelun perusjaottelua tässä asiassa.

uuden käsitteen, jota hän kutsuu ”luonnolliseksi ihmeeksi”. Sillä hän tarkoittaa tapahtumaa, josta Jumala on vastuussa, mutta ei suorana puuttumisena luonnon kulkuun, vaan sen perusteella, että hän on luonut maailman ja tehnyt siten mahdolliseksi tällaisen tapahtuman. Kun tapahtumaa sanotaan ihmeeksi, se tarkoittaa, että Jumala on jollain tavalla siitä vastuussa ja myös kiitettävissä. Ero luonnollisen tapahtuman ja luonnollisen ihmeen välillä on Kellenbergerin mukaan jälkimmäisen merkityksessä kokijalleen. Pelkkä ”luonnollinen tapahtuma” on sellainen, jonka sisältö ei anna aihetta sen enempää vahvistaa kuin kieltääkään Jumalalle siitä kuuluvaa vastuuta ja kiitosta.<sup>307</sup> Kellenbergerin ”luonnollinen ihme” tulee siis käsitteellisesti lähelle R. F. Hollandin ja T. J. Mawsonin käsitystä ihmeestä ja on altis myös sille esitetylle kritiikille subjektiivisuudesta. Koska tällaisen käsityksen mukaan lähes kaikkea luonnossa esiintyvää tulee pitää ihmeenä, siitä tulee helposti epämiellekkään laaja käsite.<sup>308</sup> Toisaalta sen vahvuus on siinä, että sen ei tarvitse kiinnittää kaikkia ihmeen määreitä johonkin oletettuun reaaliseen todellisuuteen.<sup>309</sup>

Muutamit sellaisista kirjoittajista, jotka näkevät luomisessa Jumalan noninterventionistisen ihmeen, yrittävät kehittää näkemystään Kellenbergeriä realistisemmalta pohjalta.<sup>310</sup> Stephen S. Bilynskyj esittää kuitenkin osuvaa kritiikkiä

307 Kellenberger 1979, 157–160 (kursivointi alkuperäinen): ”Natural miracles occur *through* God’s agency; they are not instances of God’s *direct action*. There is no intervention by God, but God, as creator, is deemed thankable for establishing the ground for natural events. – – To affirm that an event is a *natural* miracle is to affirm that God is responsible for that event, not through His intervention, but by making it possible through His creation for that event to occur. The meaning of ‘This event is a natural event,’ on the other hand, is, roughly, that the event in question is not a violation of natural laws [–] a content consistent with either affirming of denying God’s thankability and responsibility. – – And it would remain that the difference between saying that an event is a natural event and saying that an event is a miracle, or specifically a natural miracle, could be given in terms of meaning; thus a difference would remain. Nor is the difference insignificant. The man who says and believes that an event is a natural miracle will in his heart be thankful to God; the man who sees the event as only a natural event will not be.”

308 Ks. Gaskinin kritiikkiä tämältyypiselle ajattelulle: Gaskin 1975, 76–77. Kellenbergerin kanssa samantapainen lähestymistapa ihmeisiin on Wolfhart Pannenbergilla, joka eksplisiittisesti painottaa ihmeen subjektiivista puolta yhtäältä tapahtumien tulkinnassa ja toisaalta epätavallisten tapahtumien (tieteellisenä) selittämättömyytenä; ks. Pannenberg 2002, erit. s. 761. Samantyyppisen subjektiivisesti tulkitun ihmeen, jonka Jumala luomisen kautta vaikuttaa, esittelee Robert M. Adams: Adams 1992, 209–211. Myös John Polkinghorne viittaa ihmeiden usein olevan ”Jumalan erityistä kaitseennallista interaktiota luomakuntansa kanssa eikä niinkään ihmeitä tiukassa mielessä ilmeisinä luonnonlain rikkomuksina.” Ks. Polkinghorne 2002, 753. Ks. Hollandille ja Mawsonille esitettyä kritiikkiä tämän tutkimuksen luvussa II.1.1.

309 Stephen S. Bilynskyj kritisoi Kellenbergeriä realistisen essentialismin pohjalta eikä näytä tajuavan Kellenbergerin subjektiivisempaa määritelmää. Niinpä Bilynskyj ei pidä Kellenbergerin ”luonnollista ihmettä” edes koherenttina käsitteenä; Bilynskyj 1983, 163–175.

310 J. J. C. Smart ajattelee ihmeiden olevan tapahtumia, jotka Jumalan on asettanut (*set up*) universumiin ja jotka ovat sopuissuunassa universumin determinististen lakien kanssa. Smartin mukaan on myös mahdollista, että Jumala on asettanut universumin niin, että tapahtumat tapahtuvat indeterministisesti rikkomatta kuitenkaan kvanttimekaniikan lakeja; Smart 1996, 59–60. Smartin kanssa täsmälleen samaa termiä käyttää Paul Fitzgerald (*God set things up this way at Creation*). Hänen mukaansa Jumala ”kokkasi” niin sanotun alkuräjähdyksen alku ehdot sellaiseksi, että yliluonnollisen voiman aikaansaamia ihmeitä tapahtuu epäsuorasti; Fitzgerald 1985, 61. Myös R. J. Berry sanoo uskovansa, että tulkinta, jonka mukaan ihmeet ovat

tällaisia näkemyksiä kohtaan. Koska ihmeeksi sanottu tapahtuma on seurausta muista Jumalan jo luomisessa alullepanemista luonnollisista tapahtumista, meidän tulisi Bilynskyjin mukaan pitää ihmeenä myös jokaista Jumalan vaikutusta välittävää tapahtumaa. Jumalan tulee katsoa olevan myös näistä välittävistä tapahtumista jotenkin spesifillä tavalla vastuussa, jotta kiitos ja vastuu voitaisiin antaa Jumalalle myös kausaali- ketjun viimeisestä jäsenestä eli Kellenbergerin tarkoittamasta ”luonnollisesta ihmeestä”. Näin jouduttaisiin Bilynskyjin mukaan pitämään ihmeenä paljon sellaisiakin tapahtumia, jotka näyttävät olevan esimerkiksi Kellenbergerin jaottelun mukaan pelkkiä ”luonnollisia tapahtumia”.<sup>311</sup> Vielä suurempiin vaikeuksiin joudutaan, jos luomishien näkemystä yritetään rakentaa tomistisen essentialismin pohjalta.<sup>312</sup> Yksi vaihtoehto luomishieheen ymmärtämiseksi olisi okkasionalismin ajatus, että jumala luo maailman joka hetki uudestaan.<sup>313</sup> Okkasionalismia ei kuitenkaan ole kukaan kannattanut uusimmassa ihmekeskustelussa, vaikka sitä jonkin verran kommentoitiin.<sup>314</sup>

”välttämättömiä ja ennustamattomia seurauksia maailma ylläpitävästä Jumalasta”, on uskottavampi kuin ”deistinen interventionismi”; Berry 1986, 322. James F. Sennett esittää noninterventionistiselle näkemykselle kritiikkiä siitä, että koska maailmassa on niin paljon muita vapaita vaikuttajia luomisen jälkeen, vaikutusketjut menevät niin pitkiksi, että ei ole enää mielekasta puhua Jumalan vaikutuksesta niiden loppupään tapahtumissa; Sennett 1996, luku II.

- 311 Bilynskyj 1983, 163–175. Bilynskyj kutsuu tämäntyyppistä ajattelua ”ei-luonto-näkemykseksi”, koska siinä luonnolta hänen mukaansa riistetään mahdollisuus toimia itsenäisesti. Hän mainitsee tämän kannan moderneina edustajina mm. C. F. D. Moulen (Moule 1965, 16–17) ja Alvin Plantingan. Bilynskyj kuitenkin torjuu käsitykset jonkinlaisesta Jumalan monopolista kausaalisuuteen. Bilynskyj pitää täysin selvänä, että muutkin kuin Jumala voivat olla aitoina vaikuttavina syinä luonnon tapahtumissa; Bilynskyj 1983, 46, 55–56, 70–71. Samaa mieltä on mm. Mulder 1971, 24. Bilynskyj esittää ”ei-luonto-käsityksen” pitkän historiikin kirkkoisista alkaen; ks. Bilynskyj 1983, 56–70. Katso tällaisen kannan samantapaista kuvailua myös Gaskinilla ja Walkerilla; Gaskin 1975, 77; Walker 1983, 30–31.
- 312 Tätä yrittää Hendrik van der Breggen. van der Breggenille tuottaa ongelmia pitää luomista ihmeenä essentialistis-realistisen luontokäsityksensä takia, jonka mukaan ihme pitää olla ”luonnon tavalliseen kulkuun nähden erikoinen tai epätavallinen niin, että sen tapahtumisen tuottaminen ylittää luonnon kapasiteetin”; van der Breggen 2004, 317. Voidaan kuitenkin kysyä, miten universumin luominen oli epätavallinen luonnon tavalliseen kulkuun nähden, koska eihän luontoa sitä ennen edes ollut olemassa? Tähän van der Breggen antaa kaksi vastausta, joista toinen on hyvin realismipohjainen mutta spekulatiivinen (sisältäen mm. termit ”kvasitaustavirtaus” ja ”ei-fysikaalisuuden tila”). Toinen vastaus myöntää ihmeelle subjektiivisia piirteitä; van der Breggen 2004, 322. Ks. myös Stephen Mumfordin kommenttia, jonka mukaan luomistapahtuma ei voisi olla ihme, koska ei ollut vielä mitään, jonka kulkuun Jumala olisi puuttunut. Mumford itse määrittelee ihmeen ”yliluonnollisuuden aiheuttamaksi luonnolliseksi tapahtumaksi”, joten luominen oli siis hänen mukaansa ihme; Mumford 2001, 200.
- 313 Okkasionalismin mukaan maailmassa ei ole muita vaikuttavia kausaalisia voimia kuin jumala. Kaikki niin sanottu sekundaarinen kausaalisuus kielletään. Niinpä maailmassa tapahtuvat muutokset johtuvat siitä, että jumala ikään kuin luo maailman joka hetki uudestaan uuteen tilanteeseen, mikä johtaa eräänlaiseen jatkuvan ihmeen ideaan. Ks. tarkemmin okkasionalismista: McCracken 1995, 371 ja Hansson 1991, 110–114.
- 314 On ehkä makuasia sijoitetaanko okkasionalismi interventionistisiin vain noninterventionistisiin näkemyksiin, mutta joka tapauksessa uusimmassa ihmekeskustelussa se ei ole saanut yhtään kannattajaa. Esitetyssä kritiikissä huomautettiin, että okkasionalismi ei kykene tyydyttävästi selittämään maailmassa tapahtuvia poikkeavuuksia. Jos kaikki on ihmettä, koko käsite menettää käytännöllisen merkityksensä, koska hyvin usein termiä ihme käytetään juuri attribuutiivisesti erottamaan joitakin tapahtumia tai tekoja joistakin toisista. Muiden muassa Stephen S. Bilynskyj kritisoi okkasionalismia Tuomas Akvinalaisen huomautuksilla, että se on vastoin aistihavaintoja, järkeä ja Jumalan hyvyyttä. Bilynskyj kutsuu okkasionalismia yhdeksi ”ei-luonto-näkemykseksi” (*no-nature view*), ks. hänen esittämää kritiikkiään: Bilynskyj 1983, 55–102. Muusta

Toinen tapa ymmärtää jumalan toiminta noninterventionistisesti on ajatella jumalan vaikuttavan jotenkin yhdessä luonnon vaikuttajien ja toimijoiden kanssa. Tästä tavasta on ihmekeskustelussa esiintynyt kahta erilaista käsitystä.<sup>315</sup> Ensimmäistä kutsun konkurrentismiksi ja toista kaksoistoimijuudeksi (*double agency*). Konkurrentismin mukaan jumala vaikuttaa yhdessä luonnollisten vaikuttajien kanssa jollakin tarkemmin määrittelemättömällä yleisellä tavalla. Sen mukaan luonnollinen vaikutus syntyy sekä jumalan että luodun toimijan välittömästä, samanaikaisesta ja suorasta yhteisvaikutuksesta. Toisin kuin okkasionalismissa, sekundaarisilla toimijoilla on tämän näkemyksen mukaan kyky aitoon kausaaliseen vaikuttamiseen. Toisin kuin konservatismismissa, jossa jumala vaikuttaa vain luomisen kautta, konkurrentismissa korostetaan, että luonnollinen vaikuttaminen on mahdollista vain, jos jumala vaikuttaa välittömästi ja samanaikaisesti yhdessä sekundaarisen toimijan kanssa. Millä tavalla yhteisvaikutus tapahtuu eli miten tällainen yhteisvaikutus tulisi ymmärtää esimerkiksi verrattuna luonnollisen toimijan itsenäiseen vaikuttamiseen ilman jumalaa, ollaan eri mieltä.<sup>316</sup> Konkurrentismista esimerkin tarjoaa Stephen S. Bilynskyj. Hän määrittelee eräässä artikkelissaan ihmeen sekä kaitselmuksen että konkurrentian avulla. Sen mukaan Jumalan yleinen kaitselmuks tarkoittaa luonnon olioiden olemassaoloon liittyvää yleistä säilyttävää toimintaa ja konkurrentia tarkoittaa olioiden vaikuttamiseen liittyvää yhteistoimintaa. Näiden pohjalta Jumalan ihmeellinen toiminta on Bilynskyjin mukaan vaikutus, jota yksittäinen olio ei olisi voinut saada aikaan pelkän yleisen kaitselmuksen pohjalta ilman Jumalan konkurrentiaa.<sup>317</sup> Bilynskyjin näkemys on vahvaa essentialismia,

---

kritiikistä ks. mm. Sennett 1996, luku IV; Freddoso 1991, 572–577. Ks. myös Robert M. Adamsin mielenkiintoista vertailua okkasionalismin ja humelaisen kausaalisuuskäsitysten kesken. Adamsin mukaan niiden keskinäinen ero on aika pieni; Adams 1992, 213–217.

315 Kolmas tähän ryhmään kuuluva yritys sovitaa Jumalan kaitselmuks ja ihmisen omien tekojen vapaus käsitteellisesti toisiinsa on keskiajalta periytyvä Jumalan välitieto -oppi (*scientia media, middle knowledge*). Sen mukaan Jumala tietää etukäteen kaikki luomansa olioiden vapaat teot ja voi kaventamatta tekojen vapautta järjestää luomisessa tietyt asiat järjestymään etukäteen niin, että niistä tulee myöhemmin (vapaasti) esitettyjen rukousten vastauksia. Ks. tarkempaa selostusta välitiedosta: Dekker 2000, erit. s. 1–23; Hasker & Basinger & Dekker 2000, erit. s. 1–6. Bilynskyjin mukaan James Kellenberger, George Schlesinger ja Terence Penelhum yhtyvät välitieto-oppiin. Tämä on totta, mutta kukaan näistä ei kuitenkaan käytä apunaan ihmeiden määrittämisessä tätä termiä. Ks. Bilynskyj 1983, 167–169; Kellenberger 1979, 159–161; Schlesinger 1977a, 24–25; Penelhum 1971b, 290. Myös William Lane Craig esittelee välitiedon perinteisenä tapana ymmärtää Jumalan erityinen kaitselmuks ja ihmeet, mutta Craig ei itse pidä erityistä kaitselmusta ihmeenä; Craig 1998, luku *Miracles*. Bilynskyj esittää välitieto-opille osuvaa kritiikkiä, jota hän kohdistaa Kellenbergerille ja jota voi soveltaa myös luomiseen perustuvaan ihmekäsitykseen; ks. Bilynskyj 1983, 169–172.

316 Ks. yleisestä kaitselmuksesta ja konkurrentismista: Freddoso 1991, Freddoso 1994 ja Bilynskyj 1990. Hugh Rice mukaan Jumalan toimintaa ei voi rajata vain luomiseen, vaan se on jatkuvaa pakotonta kaitselmusta. Rice mukaan tämä ei kuitenkaan ole ihmettä; Rice 2000, 127.

317 Bilynskyj 1990, 24–25: "But if the general picture of providence which I have suggested is accepted, there follows what I take to be a fairly simple and satisfying definition of the nature of the divine activity in the

jota voidaan kritisoida sen kykenemättömyydestä eksplikoida, mitä varsinaisesti ovat olioiden oletetut luonnot.<sup>318</sup>

Kaksoistoimijuuden avulla puolestaan selittää jumalan ihmeet Jeffrey C. Eaton. Hänen otteensa on huomattavasti vähemmän realismista kumpuava kuin Bilynskyjin. Eaton vierastaa jyrkkää kahtiajakoa luonnon ja yliluonnollisen välillä ja haluaa määrittää ”niin kutsutut ihmeet” yhdeksi luonnollisten tapahtumien lajiksi, jotka voidaan yhtä lailla selittää luonnollisesti kuin kaikki muutkin tapahtumat. Eatonin mukaan kaikki tapahtumat ovat enemmän tai vähemmän selittämättömiä ja siksi alttiita Jumala-selitykselle. Eatonin mukaan primaarisen ja sekundaarisen vaikuttamisen suhde toisiinsa on ja sen tuleekin olla epäselvä niin kauan kuin jumalallista ei koeta itsessään, vaan aina vain yhteydessä ei-jumalalliseen. Eaton päätyy selittämään tätä suhdetta ”kaksoistoimijuuden paradoksilla”. Sen mukaan kaikissa ihmisen teoissa on kaksi toimijaa niin, että ihmisen tahto jotenkin käsittämättömällä tavalla yhdistyy jumalalliseen tahtoon ja juuri sen avulla Jumala saa maailman tulemaan maailmaksi.<sup>319</sup>

Eaton selvästikin lähestyy ihmeitä pragmaattisemmin ja episteemisemmin kuin Bilynskyj, vaikka kummankin peruskehys on sama: ihmeet jäävät Jumalan salatuksi

---

production of the miraculous. If God's ordinary providential activity is conservation of individual things and concurrence with the effects they produce, then miraculous activity is the result of a divine decision to produce an effect, or arrangement of the world, which could not or would not have been produced by individual things operating on their own in the sphere of ordinary providence. That is, a miracle is an event beyond the power of natural things, given only God's conservation amid concurrence.” Alfred J. Freddoso pitää konkurentismia vähiten ongelmallisena verrattuna kahteen muuhun noninterventionistiseen klassiseen malliin eli okkasionalismiin ja niin sanottuun puhtaaseen konservatismiin. Hän ei kuitenkaan pidä yleistä kaitselmusta ihmeenä, vaan nimenomaan ”välttämättömänä taustana ihmeille”. Freddoso ei kuitenkaan kerro tarkemmin tässä yhteydessä omaa käsitystään ihmeistä, ks. Freddoso 1991, 553–556. Omanlaisensa noninterventionistinen konkurrenttinen näkemys Jumalan vaikutuksesta on myös Brian L. Hebblethwaitella, joka kuitenkin erikseen kiistää, että tällainen Jumalan vaikutus olisi ihme; Hebblethwaite 1978, 223–236. Thomas F. Tracyn mukaan Hebblethwaiten näkemys on implisiittisesti kuitenkin interventionistinen, koska Hebblethwaite haluaa sanoa Jumalan vaikutuksen saavan aikaan muutoksen maailman tapahtumiin; Tracy 1997, 305–306.

318 Ks. selostusta Bilynskyjin essentialismista ja hänelle esitettyä kritiikkiä tämän tutkimuksen luvussa II.2.5.

319 Eaton 1985, 211–222 (kursivointi alkuperäinen): ”It is my intention to argue that so-called ‘miracles’ are a species of natural events which are as susceptible to natural explanation as an ordinary event, that the supernatural activity of God is no more to be discovered in extraordinary occurrences than in the regularities of nature, and that miracles ‘against’ nature are entirely inapprehensible. – It is not just that a certain range of events, so-called ‘miracles,’ are unexplainable and hence God-suggestive, but that all events are unexplained and so God-suggestive for those who cannot swallow brute-fact as ultimate fact. – The point is that we need a way of understanding how primary and secondary causes are related if the theistic hypothesis is to be credible. In the case of extraordinary as well as ordinary events, the point of contact between primary and secondary causes is obscure and must remain so, insofar as the divine is never experienced in and by itself, but always in conjunction with what is other than divine, things which are themselves going energies. One of the most important proposals for thinking this relation is the physical Berkeleyanism of Austin Farrer, stated in which he calls the ‘paradox of double-agency.’ – What I am saying, then, is that the miraculous is not characterized by *disjunction*. On the contrary, the miraculous lies in our *conjunction* with the Divine Will, a conjunction which makes us more ourselves –.” Farrerin teos on Farrer 1967. Myös Peter Donovan näyttäisi mieluummin selittävän ihmeet pitkälle Eatonin kaltaisesti Jumalan noninterventionistisena toimintana; Donovan 1979, 107–114.

toiminnaksi. Jumala toimii luodun todellisuuden kanssa tai ikään kuin sen takana ja tämä tosiasia on vain hyväksyttävä. Tämän näkemyksen mukaan ihmeet ovat yliluonnollisesti luonnollisia. Tällainen ilmaisu ehkä kuulostaa hyvältä, mutta se jättää vastaamatta itse ongelmaan, miten kaksoistoimijuus toimii.

Sekä Eaton että Bilynskyj jättävät vastaamatta esitettyyn kritiikkiin. Esimerkiksi Frank F. Dilley huomautti jo vuonna 1965, että tällaisissa kahden agentin teorioissa toimijoiden vapaus ja sen myötä teon aitous tulee ongelmalliseksi. Ongelma on myös tällaisen teon integriteetti: miten puhua yhdestä teosta, jos sillä on kaksi tekijää, tai yhdestä vaikutuksesta, jos on kaksi vaikuttajaa. Teon ajallinen jakaminen ei onnistu, koska silloin siitä tulee kaksi erillistä tekoa.<sup>320</sup> Vaikka kaksoistoimijuus olisikin jotenkin ymmärrettävissä, ei ole kuitenkaan selvää, miten tämä käsitys poikkeaa oleellisesti luomiseen tai okkasionalistiseen näkemykseen pohjautuvista jumalan teoista. Niissä on kaikissa sama ihmeiden runsauden ongelma, jossa ihmeen käsite on yleisyytensä takia vaarassa menettää käytännöllisen merkityksensä.

Kolmas tapa ymmärtää jumalan toiminta noninterventionistisesti on ajatella jumalan vaikuttavan luonnossa tiettyjen aukkojen kautta, joiden ajatellaan olevan luonnossa jotenkin reaalisesti. Ensimmäiseksi aukoksi on ehdotettu kvanttifysiikassa havaittua indeterministisyyttä. Tätä ajatusta on tulkittu myös interventionistisesti,<sup>321</sup> mutta yleisemmän, noninterventionistisen kannan mukaan jumala vaikuttaa luontoa häiritsemättä jokaisessa yksittäisessä kvanttitapahtumassa.<sup>322</sup> Esimerkiksi George Ellisin mukaan Jumalan teot ovat selitettävissä noninterventionistisesti siten, että Jumala vaikuttaa kvanttien toimintaan samalla ”top–down-kausalisuudella”, jolla ihmismieli

---

320 Dilley 1965, 78–80. Dilley ei asetu itse minkään erityisen ihmekäsityksen taakse, mutta pitää parhaimpana tapana ymmärtää Jumalan vaikutus jonkinlaisena kosmisena (ja ehkä persoonallisena) prosessina, joka toimii enimmäkseen universaalisesti kuin erityisesti; Dilley 1965, 80. Ks. muuta kritiikkiä kaksoistoimijuuteen esimerkiksi Sennett 1996, luku II ja Hansson 1991, 63–67.

321 Interventionistisesti tulkittu kvantti-aukkoajattelun mukaan jumala puuttuu joihinkin valitsemiinsa yksittäisiin kvanttitapahtumiin. Tähän palataan tässä tutkimuksessa myöhemmin, ks. lukua II.4.4.

322 Toisen noninterventionistisen vaihtoehdon mukaan Jumala vaikuttaa jotenkin yleisesti kaikissa kvanttitapahtumissa. Tällä tavalla ei kuitenkaan kukaan uusimmassa ihmekeskustelussa ole ihmettä määritellyt. Yleisen noninterventionistisen tulkinnan kannalle asettuu muiden muassa Robert J. Russell. Hän haluaa tältä pohjalta rakentaa uudenlaisen käsityksen yleisestä kaitselmuksesta. Hän kutsuu sitä ”noninterventionistiseksi objektiiviseksi erityiseksi jumalalliseksi teoksi”. Huomattavaa on kuitenkin, että hän ei käytä teoriaansa yhteydessä tällaisesta teosta termiä ihme, vaikka käyttäekin kirjansa historiallisessa osuudessa termiä ihme tarkoittamaan Jumalan tekoa; Russell R. 1997a, 47, 50. Russellin näkemys tulee asiallisesti hyvin lähelle sitä, mitä käsiteltiin jo luomista koskevassa luvussa, joten siihen voi soveltaa samaa kritiikkiä. Lisäksi voidaan todeta, että Russell tukeutuu myös paljon niin sanottuun kokonaisuus–osa-teoriaan, jota käsitellään tässä tutkimuksessa hieman myöhemmin tässä samassa alaluvussa Arthur Peacocken yhteydessä. Ks. kattavampaa referaattia Russellin näkemyksestä: Saunders 2002, 110–114. Myös Phil Dowella on kvanttimekaniikkaan perustuvaa pohdintaa kaitselmuksesta, mutta hänkään ei käytä Jumalan teosta termiä ihme; ks. Dowe 1997.

kykenee vaikuttamaan fyysiseen todellisuuteen. Jumala vaikuttaa Ellisin mukaan ensisijaisesti ihmisaivojen kvanttitoiminnassa, kun tietyt hengelliset ehdot, joita Ellis ei kerro, ovat täyttyneet. Ellis yhtäältä korostaa lainomaisuutta kvanttitoiminnassa, joka on Ellisin mukaan Jumalan säätämää, mutta toisaalta pitää sitä ”erityisen jumalallisen toiminnan” paikkana.<sup>323</sup>

Ellisin mallin voidaan sanoa olevan kvanttimekaniikalla selitetty versio kaksoistoimijuusmallista. Näin se kärsii samoista teon vapauteen, aitouteen ja integriteettiin liittyvistä ongelmista, jotka toin tästä mallista jo aiemmin esiin.<sup>324</sup> Integriteetin osalta ongelmat tosin vähenevät, mutta eivät poistu kokonaan, koska Ellis ajattelee Jumalan vaikuttavan vain ihmisten intentionaaliseen toimintaan eikä kaikkeen luonnolliseen vaikuttamiseen, kuten niin sanotussa kaksoistoimijuusteoriassa ajatellaan. Sen sijaan teon vapauden ja aitouden ongelma on edelleen olemassa, vaikka sille onkin annettu kvanttimekaniikan indeterministisyyden avulla ontologista tilaa. Ellis ei

---

323 Ellis 1997, 386–395: ”There is one alternative to avoid the charge of capriciousness [referring to problem of evil]. -- Thus we have the possibility: -- existence of a new order, a new regime of behavior of matter (cf. a phase transition), where apparently different rules apply (e.g., true top-down action of mind on matter), when the right ‘spiritual’ conditions are fulfilled. Thus, the extraordinary would be incorporated within the regular behavior of matter, and neither the violation of the right matter nor the overriding of the chosen laws of nature would occur. Thus, the laws and the nature of physics are respected. -- Thus, the quantum mechanism -- will suffice, in principle, as the vehicle of intentional interaction by transcendent being. This view requires the essential action of God who is ensuring that the ‘laws of physics’ are obeyed and who acts in a hidden way in every classical realization of such action to determine its actual outcome. -- The supposition is that this quantum effect would be amplified through brain processes -- similar perhaps to photo multipliers -- to macroscopic levels where they could influence feelings or thoughts. -- Note that this would not mean that God in some sense calculates the effect of what would happen via specific neural stimulations and then delicately one by one acts in just the right way in each neuron; rather we must see how we act downwards on our own neurons. We think, plan, imagine, and the delicate causal channels set up for that purpose convey these intentions in such a way that the appropriate neurons fire as required. On this analogy we would envisage God through the mode of transcendence planning certain pre-images, emotions, or whatever to be made available to us. -- quantum uncertainty being the feature that allows this to happen at any desired place and time without violating known physical laws. -- The analysis supports -- that quantum uncertainty is a, perhaps even the only, vehicle through which special divine action (particularly as experienced in revelatory acts affecting human minds) can take place as required by many religious traditions.” Ks. myös referaattia Ellisin artikkelista: Russell R. 1997b, 30–31. Myös Nancy Murphy katsoo Jumalan vaikuttavan jokaisessa kvanttitapahtumassa erikseen. Hän ei kuitenkaan eksplikoiki tällä ihmettä; Murphy 1997, 325–357. Huomionarvoisaa on, että Ellisin tavoin ihmeet Jumalan teoksi noninterventionistisesti tulkitseva John Polkinghorne kiistää sekä sen, että ihmisen ruumis-mieli-suhdetta voitaisiin käyttää mallina Jumalan toiminnalle maailmassa, kuin myös sen, että tällaiset ihmeet olisivat selitettävissä käyttämällä hyväksi kvanttiteoriaa tai kaaosdynamikkaa; Polkinghorne 1989, 50; Polkinghorne 1998, 92.

324 Ks. kommenttejani Jeffrey C. Eatonille tämän tutkimuksen tässä samassa alaluvussa muutama sivu aiemmin. Kenneth W. Kemp kutsuu ”moraaliseksi ihmeeksi” sellaista tapahtumaa, jossa Jumala joko estää jotakuta ihmistä valitsemasta tiettyä tekoa, vaikuttaa ihmisessä tietyn valinnan tai estää ihmistä panemasta täytäntöön valintaansa; Kemp 2000, 166–169. Samoin Ryan Nichols erittelee kolmenlaisia ihmeitä, joilla Jumala voi vaikuttaa: Jumala voi vaikuttaa ihmisen intentiontoimia, hän voi vaikuttaa ihmisen tekoon ja kolmanneksi Jumala voi vaikuttaa ihmisen teon vaikutukseen. Nicholsin mukaan vain viimeisimmässä tapauksessa Jumala ei riko ihmisen vapaata tahtoa; Nichols 1999, 127–129. Nichols ei ota esille yllä mainittuun kaksoistoimijuustekoon liittyviä muita teoreettisten ongelmia. Kemp ei tarkastele edes tahdon vapauden ongelmaa mainitsemassaan ihmeessä.

kuitenkaan ota esiin keskusteluja siitä, että kvanttimekaniikan indeterministisyydestä ei välttämättä seuraa todellisuuden indeterministisyyttä fysikaalisten tapahtumien kvanttimekaniikkaa ylempillä tasoilla.<sup>325</sup> Yleisessä indeterministisyyskeskustelussa on myös pohdittu, onko niin sanottu kööpenhaminalainen tulkinta kvanttimekaniikasta ylipäätään tarkoitettu otettavaksi missään mielessä reaalisesti vaan pelkästään instrumentaalisesti.<sup>326</sup> Huomionarvoista on myös se, että ajatusta kaikkien kvanttitapahtumien jonkinlaisesta yleisyydestä ja lainomaisuudesta, johon esimerkiksi Ellis viittaa, on käytetty eräissä väitteissä myös ihmeiden ontologista mielekkyyttä vastaan.<sup>327</sup>

Kvanttiteoriaan viittaamisen lisäksi muita ratkaisutapoja ymmärtää jumalan toiminta noninterventionistisesti luonnon aukoissa on ollut viitata luonnonlakien probabilistisuuteen<sup>328</sup>, kaaosteoriaan<sup>329</sup> tai luonnossa tapahtuviin olomuotomuutoksiin. John Polkinghorne katsoo Jumalan noninterventionistisen ihmeteon tulevan ymmärrettäväksi vertaamalla sitä luonnossa tapahtuviin aineen olomuotomuutoksiin, kuten veden kiehumiseen tai metallin muuttumiseen sähköä johtavasta tilasta suprajohtavaan tilaan. Tällaisissa tapahtumissa luonnonlait eivät rikkoudu tai muutu, mutta niiden seuraukset muuttuvat dramaattisesti. Pinnallisesti katsottuna näyttää

325 Huomionarvoista on, että ihmekeskustelijoista essentialistis-realistista kantaa edustava William Lane Craig myöntää tämän avoimesti ja että hän on siten tässä kysymyksessä selvästi muiden realistien kuten Ellisin ja Bilynskyjin kanssa eri mieltä. Tällainen kanta vahvistaa Craigin näkemystä ihmeestä luonnollisesti mahdollisena tapahtumana, sillä tällaisen kvanttimekaniikkakäsityksen pohjalta hänen on mielekästä puhua edelleen luonnonlakien rikkoutumisesta; Craig 1986, luku *Natural Law and Miracles*. Realisteista myös Norman L. Geisler torjuu käsityksen, että kvanttitapahtuma olisi ihme. Hän ei kuitenkaan Craigin tavoin perusta ihmekäsitystään luonnonlainrikkoutumiselle, vaan niin sanotulle interaktionismille; ks. interaktionismista tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.4.4. Peter E. Hodgsonin mukaan kvanttimekaniikasta ei voi johtaa todellisuuden indeterministisyyttä. Hänen mukaansa tähän perustuvat ihmeet sosisivat muita luonnonlakeja vastaan. Kaiken lisäksi Hodgsonin mielestä on tarpeetonta ajatella suureenin Jumalan rajoittuvan tapahtumien vaikuttamisessa kvantti-indeterministisyyden raameihin; Hodgson 2000, 514. Ks. yleisestä indeterministisyyskeskustelusta esimerkiksi Juti 2001, 341–345.

326 Ks. tästä tarkemmin mm. Robert S. Leen kerrontaa, jossa kiistetään makrotason reaalin indeterministisyys; Lee 2004, 116–123. Myös Peter Byrne arvelee kvanttimekaniikan lakien olevan vain instrumentaalisia, joten niistä ei voisi vetää mitään johtopäätöksiä todellisuuden deterministisyyden puolesta tai sitä vastaan; Byrne 1978, 165. Ks. myös Nicholas Saundersin kritiikkiä Ellisille; Saunders 2002, 120.

327 Ks. tästä tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.2.4. Tämän lisäksi kvanttimekaniikan mahdollisuuksiin tehdä ihmeistä ymmärrettäviä suhtautuu kriittisesti esimerkiksi John Polkinghorne; ks. Polkinghorne 1998, 92.

328 Hugh Riceen mukaan luonnon lakien probabilistisuus antaa tilaa Jumalan toiminnalle. Jos noppaa heittäessä tulee kuutonen, se on Riceen mukaan ihme, koska se on Jumalan aiheuttama eikä pelkästään luonnon toiminnan tulos; Rice 2000, 117 (kursivointi alkuperäinen): "This could be the case if the laws governing how things behave are probabilistic, rather than deterministic. Consider a trivial example [of throwing a die]. -- Nonetheless, getting a six was a miracle. The die's landing the way it did was a consequence of God's acting; it was not simply the outcome of nature's taking its course."

329 Vain Justin Alexander liittää toisiinsa kaaosteorian ja noninterventionistisesti tulkitsemansa Jumalan ihmeteon. Hänen mukaansa teisti voi ajatella, että Jumala valitsi tapahtuman alkuehdot ja voi siksi saada aikaan haluamansa yhteensattuman; ks. Alexander 1997, 6. kappale. Kaaosteoriaan on vedottu myös interventionistisen ylliluonnollisuusiheen yhteydessä, ks. siitä tämän tutkimuksen lukua II.4.4.



tapahtuvan jokin epäjatkuvuus, mutta pohjimmiltaan muutos on täysin johdonmukainen. Samalla tavalla Jumala voi Polkinghornen mukaan persoonallisella tavalla vaikuttaa odottamattomasti mutta siitä huolimatta johdonmukaisesti, rikkomatta luonnon järjestystä.<sup>330</sup>

Sitä vastaan, että kaaosteoriaa voitaisiin käyttää selittämään noninterventionistista jumalan toimintaa, on esitetty monia huomioita. On huomautettu, että vaikka kaaosteoriaan liittyy ennustamattomuus, se on perustaltaan deterministinen teoria.<sup>331</sup> Toisin kuin kvanttiteoria, kaaosteoria ei postuloi universumin toimintaan mitään uutta, vaan toimii pohjimmiltaan klassisen fysiikan deterministisellä newtonilaisella mallilla. Ennustamattomuus kaaosteoriassa ei ole ontologista vaan pelkästään episteemistä, koska se johtuu teknologisista rajoitteista laskea ja kuvata fraktaalisyhtälöitä.<sup>332</sup> Polkinghornen aineen olomuotomuutos -mallia voidaan kritisoida vastaavalla tavalla kuin sellaista konservationistista teoriaa, jossa Jumalan noninterventionistiset ihmeteot sijoitetaan integroidusti maailman luomistapahtumaan. Ongelma on sekä siinä, että kaikki näyttää lopulta olevan ihmettä, että siinä, että mikään ei näytä olevan erityistä ihmettä. Ontologinen kriteeri ihmeen erottamiseksi muusta todellisuudesta häviää, vaikka ihme tässä merkityksessä onkin käsitteellisesti melko selvä.<sup>333</sup>

Neljäs tapa ymmärtää jumalan toiminta noninterventionistisesti on Arthur Peacocken kehittämä niin sanottu kokonaisuus-osa-malli (*whole—part*). Siinä maailma nähdään eräänlaisena systeemien systeeminä, jossa Jumalan toimii rikkomatta tai häiritsemättä sitä missään oleellisissa mielessä. Pääajatus karrikoiden on, että Jumalan

330 Polkinghorne 1989, 50: "I am carefully trying to characterize the events as 'unexpected' rather than using discontinuous like 'due to direct divine intervention'. In other words, I can go as far as [Richard] Swinburne's 'extraordinary' but not to the length of [C. S.] Lewis's 'an interference with nature'." Polkinghorne 1998, 92: "God's self-consistency is the self-consistency of a 'person'. It does not imply a dreary uniformity. In unprecedented circumstances, God may well act in unprecedented ways. — It is a familiar fact that a change of regime can produce dramatic changes of behaviour, as in the transition in metals from the conducting state to the superconducting state, resulting in the total vanishing of electrical resistance." Polkinghorne 1994, 82 (kursivointi alkuperäinen): "Think of heating up some water. The temperature rises steadily in a perfectly uniform way, until it reaches boiling point. — However, the laws of nature did not change at 100°C, it is only their consequences that became radically different. It is similar kind of account, with profound continuity underlying apparently discontinuous behavior, that we must seek if we are to understand the miraculous." Ks. myös Polkinghorne 2002, erit. s. 753–755; Polkinghorne 1988, 80; Polkinghorne 1986, 75.

331 Näin Arthur Peacocke, Peacocke 2002, 99–104.

332 Tämän huomautuksen on esittänyt Nicholas Saunders; Saunders 2002, 173–178, 205–206. Myöskään John Polkinghorne ei katso, että Jumalan noninterventionistista ihmeenomaista vaikutusta voitaisiin selittää vetoamalla kvanttiteoriaan tai kaaosdynamikkaan; Polkinghorne 1998, 92. Samoilla linjoilla suppeammassa kritiikissään on Thomas F. Tracy; Tracy 1997, 313–314.

333 Ks. muiden arviota Polkinghornesta: Saunders 2002, 186–196; Russell R. 1997b, 9.

toiminta maailmassa on verrattavissa siihen, miten ihmisen ei-fyysinen tahto on (ei-kausaalisten teonteorioiden mukaan) tietyllä tavalla yhtä aikaa sekä transsendenti että vaikuttava kausaalinen agentti ilmaistessaan itseään fyysisellä ruumiillaan ja ruumiissaan.<sup>334</sup> Nicholas Saunders on Jumalan toimintaa käsittelevässä teoksessaan tutkinut perusteellisesti monia eri vaihtoehtoja ymmärtää Jumalan ”erityisen toiminnan”, kuten ihmeiden, suhde maailmaan ja kallistuu lopulta pitämään Peacocken kokonaisuus–osa-mallia ainoana kestävässä filosofisena lähestymistapana.<sup>335</sup>

Peacocken esittämän teorian Jumalan ja maailman välisestä suhteesta on sanottu painottavan niin voimakkaasti Jumalan immanenttista läsnäoloa maailmassa, että sen voi katsoa edustavan panenteismia.<sup>336</sup> Peacocken on sanottu olevan metodologinen naturalisti, joka olettaa, ettei luonnon kausaaliketjussa ole aukkoja.<sup>337</sup> Sikäli tämä pitää

334 Peacocke itse ei kuitenkaan suoraan käytä malliaan ihmeiden määrittämiseen Hän tarkoittaa tässä Jumalan toiminnalla lähinnä tomistiselle perinteelle tuttua yleistä kaitselmusta. Peacocke 1979, 132: ”I would suggest that a self, an ‘I’, acting in this physical causal nexus, is of the same ilk as the relation of God to the world.”; Peacocke 1984, 75 (teos ei ollut käytettävissäni, lainaus saatu Fuller 1995, 34): ”In my actions I am a transcendent causal agent expressing myself in and through the physical structure of my body. Can we not similarly conceive of God as agent in the world? God’s transcendence over the world in which he is immanent implies that he expresses his intentions within the causal nexus of the natural world.” Ihme on Peacockelle tapahtuma, joka ei sovi luonnollisiin säännönmukaisuuksiin ja jonka uskotaan olevan hyvin todennettu; Peacocke 2002, 92: ”This category [special providence] can be extended to include miracles, regarded as events not conforming to natural regularities believed to be well established.” Ks. myös Peacocke 1997, 143–144.

335 Saunders 2002, 214: ”We then considered various attempts to elucidate the nature of this causal joint in connection with quantum and chaos theories. – – we concluded that Peacocke’s model of whole—part SDA is in essence the only tenable philosophical approach that remains.” Jumalan erityinen toiminta (*Special Divine Action*, SDA) erotuksena Jumalan yleisestä toiminnasta (*General Divine Action*, GDA) kattaa Saundersin mukaan ”perinteisesti ymmärretyt ihmeet, erityisen kaitselmuksen, vastaukset esirukouksiin, Jumalan persoonallisen teot ja jotkin uskonnollisen kokemuksen muodot”. Saunders 2002, 21: ”Special Divine Action (SDA): Those actions of God that pertain to a particular time and place in creation as distinct from another. This is a broad category and includes the traditional understanding of ‘miracles’, the notion of particular providence, responses to intercessionary prayer, God’s personal actions, and some forms of religious experience.” Jumalan yleisillä teoilla Saunders tarkoittaa kaikkea, mitä Jumala luo yleisesti ja jatkuvasti (*generally and simultaneously*). Tämä pitää sisällään Jumalan alkuluomisen sekä esimerkiksi ”tieteellisten säännönmukaisuuksien ja luonnonlakien ylläpidon”; Saunders 2002, 21. Saunders torjui kaikki käsitykset ihmeestä tai muusta erityisestä Jumalan teosta missään mielessä luonnonlakien rikkoutumisena samoin kuin niiden ymmärtämisen kvanttitapahtumana tai kaaoksen avulla tai probablististen lakein avulla; Saunders 2002, 214. Myös David J. Bartholomew tukeutuu nimenomaan Peacocken ajatuksiin pohtiessaan noninterventionistista yliluonnollisuushittä; Bartholomew 1984, 142. Bartholomew määrittää ihmeen kuitenkin pääasiallisesti interventionistisesti luonnonlain rikkoutumana, jonka Jumala saa aikaan; ks. Bartholomew 1984, 130–132. Ks. myös Kevin Sharpen kehittämää Peacocken mallista; Sharpe 1997, 153–157.

336 Näin Russell R. 1997b, 8: ”Peacocke adopts a panentheistic approach which combines the language of immanence with transcendence in speaking about God’s relation to creation.” Peacocken panenteismin viittaa myös John Polkinghorne 1989, 15: ”A way out, suggested by some [Peacocke 1979, 96–97], is panentheism – the idea that God includes the odd but exceeds it. This affords him a direct relationship with the physical universe but prevents his being totally imprisoned by it. The problem then lies in the danger that such a view compromises the world’s freedom to be itself, which God has given to his creation, and also the otherness that he retains for himself.”

337 J. P. Morelandin mukaan; Moreland 1997a, 11: ”Peacocke and complementarian methodological naturalists in general adopt compatibilist models of (divine and human) action (at least for causality outside of salvation history) with the result that no gaps exist in the causal fabric.”

paikkaansa, että Peacocken päätavoite on tehdä Jumalan vaikutus maailmassa ymmärrettäväksi nimenomaan tieteelliselle tarkastelutavalle. Juuri tämä pääintressi ohjaa Peacockea (joka oli alun perin biologi), tekemään Jumalan vaikutuksesta mahdollisimman näkymätöntä tieteelle. Koska Peacocke on kuitenkin ontologialtaan selvästi realisti eikä halua piiloutua luonnontieteen epistemologisten ongelmien taakse, hänen pitää ontologisesti minimoida Jumalan vaikutus mahdollisimman pitkälle. Niinpä vaarana on sen tekeminen lopulta käsitteellisestikin merkityksettömäksi. Sikäli Peacocken teorian ontologista mielekkyyttä voidaan kuitenkin puolustaa, että filosofian klassiseen ongelmaan ihmisen psyykkisyyden ja fyysisyyden toisiinsa sovittamisesta ei ole saatu selkeää ratkaisua.<sup>338</sup>

Kaikille tämän luvun noninterventionistisille näkemyksille (konservationismi, konkurenttismi, kaksoistoimijuus, aukot kvantti- tai kaaosteorian tai probabilististen lakien turvin, kokonaisuus-osa-malli) yhteistä on, että ihme halutaan nähdä sellaisena jumalan vaikutuksena, joka ei häiritse luontoa tai riko sen normaalia kulkua. Siksi jumalan toiminta yritetään sijoittaa luonnon yhteyteen tai ikään kuin sen taustalle. Kaikissa on yhteistä, että jumalan toiminta tai vaikutus halutaan säilyttää näkymättömänä ja tietyllä tavalla normaalina ja jopa lainomaisena. Tällaista noninterventionistista perusratkaisua ovat jotkut luonnehtineet niin sanotuksi prosessiteologiseksi näkemykseksi. Prosessiteologiassa on keskeistä, että jumalan vaikutusta suhteessa luomakuntaan ei haluta pitää missään mielessä pakottavana tai yksipuolisena, vaan suhteessa luontoon yhteistoimintana ja jossakin mielessä ”suostuttelevana”. Kaikkien tämäntyyppisten näkemyksen vaarana on kuitenkin jumalan toiminnan typistyminen tai jopa katoaminen ontologiselta kartalta. Se halutaan pitää käsitteellisesti erillisenä luonnon toiminnasta, mutta sille ei kyetä antamaan selkeää ontologista statusta.<sup>339</sup>

---

338 Jos psyykkisyyden ja fyysisyyden suhde toisiinsa ihmisessä on jokin toistaiseksi tuntematon ilmiö, sen selville saamisella voisi olla merkitystä luonnollisen ja yliluonnollisen keskinäisen suhteen ymmärtämiseen. Kuitenkin niin kauan kuin mitään ratkaisua tähän ei ole näköpiirissä, myös Peacocken analogia jää lopulta arvoitukseksi eikä anna kovin tyydyttävää ontologista näkökulmaa asiaan. Tämä tarkoittaa samalla, että Peacocken teoria ja siihen tukeutuvat ihminenäkemykset perustuvat viime kädessä sellaiseen episteemiseen näkökohtaan, johon voi tulla uutta valoa koska tahansa. Se voi olla samalla Peacocken teorian tuho. On tietenkin mahdollista, että emme nykyään vain tiedä, millä *tunnetulla* ilmiöllä ne ovat yhteydessä toisiinsa. Ks. uusimmasta ontologisesta keskustelusta koskien mind-body-ongelmaa: Chisholm 1991, 553–557; Perzanowski 1991, 557–562; Robinson 2003, 527–555.

339 Ks. mm. Bartholomew 1984, 141; Basinger 1988, 412–413. Ks. laajemmin prosessiteologian käsitystä Jumalan toiminnasta: Gier 1991 ja Barbour 1966, 439–452.

#### 4.4. Jumalan interventionistinen teko

Noninterventionismia yleisempi tapa ymmärtää yliluonnollisuusihme on ollut perinteisempi näkemys, että jumala suorilla ja välittömillä teoilla puuttuu luonnon normaaliin toimintaan ja muuttaa sen kulkua. Tällaista näkemystä kutsun interventionismiksi. Se on jakaantunut kahteen pääuomaan sen mukaan, katsotaanko jumalan intervention rikkovan luontoa ja sen lakeja vai ei. Näistä pienimmän ryhmän ja ensimmäisenä esiteltävän näkemyksen edustajia kutsun violationisteiksi. He eivät näe luonnon tai luonnonlakien rikkoutumisessa mitään ongelmaa, koska jumala voi heidän mukaansa suvereenisti muuttaa luomaansa maailmaan haluamallaan tavalla. Esimerkiksi Leon Pearl määrittää ihmeen tapahtumaksi, jossa Jumalan teko rikkoo luonnon lait. Pearl perustelee näkemystään ensinnäkin sillä, että koska teismi tekee kategorisen eron luonnon ja Jumalan välille, kaikki Jumalan suorat teot luontoon täytyy olla vastoin luonnon normaalia säännönmukaista kulkua. Pearlin toinen ja pääsyy katsoa Jumalan tekojen rikkovan luonnonlait on, että ilman rikkoutumista Jumalan teot eivät voisi olla Jumalan ilmoituksen välittäjiä. Ilmoituksen vastaanottajalla täytyy Pearlin mukaan olla riittävät perusteet uskoa, että tapahtuma on Jumalan ilmoitusta, jos se sitä on. Jos ilmoitustapahtuma ei ole luonnonlainvastainen, se olisi voinut tapahtua luonnollisestikin. Silloin ei ole syytä uskoa sen olevan yliluonnollisen olennon teko. Niinpä Pearlin mukaan on oleellista, että ihmeet tapahtuvat luonnonlakien rikkoutumisena, ”ei vain kristinuskon rationaalisen hyväksymisen, vaan myös sen totuuden tähden”.<sup>340</sup>

Niille, jotka Pearlin tavoin ovat puolustaneet violationistista yliluonnollisuusihmettä, on ollut tyypillistä, että itse rikkoutumistapaa tai tapahtumaa ei yritetä tarkemmin selittää tai tehdä ontologisesti ymmärrettäväksi. Pearl mainitsee kaksi

---

340 Pearl 1988a, 483: ”-- whether the concept of a miracle required is that of a violation of a law of nature by God. In this paper I shall argue for an affirmative response --.” Pearl 1988a, 489–490: ”But why must a miracle constitute a violation of natural law? -- There are two reasons --. The first has to do with the way God acts; the second with His purpose for revealing Himself. -- The point is that since theism makes a category distinction between nature and God (unlike pagan god's [gods] who are members of the natural order and whose purported activities, like those of humans, involve psychophysical laws), any specific natural event directly caused by God would have to be contrary to the manner in which such events are uniformly caused. Nothing is, therefore, gained for scientific respectability by claiming that God, in performing miracles, acts in accordance with natural law when, as it turns out, His initial act of intervention in the world could not possibly be an instance of a natural law. The main objection to the non-violation concept of a miracle is that it fails to serve the purpose of God's revelation. -- In conclusion, miracles as natural law violations are essential, not only for the rational acceptance of Christianity, but for its truth as well.”

ihme-esimerkkiä: ensimmäisessä Jumala parantaa sokean ihmisen näön ja toisessa muuttaa hurrikaanimyrskyn reittiä. Pearl ei kuitenkaan kerro, millä tavalla tai keinolla nämä tapahtuisivat, tai miten tällaiset tapahtumat sopivat tiettyihin ontologisiin perusolettamuksiin kuten entropian lisääntymiseen tai energian säilymiseen.<sup>341</sup> Tämän näkemyksen edustajille on tyypillistä myös, että ihmeiden ontologista ja episteemistä puolta ei eroteta jyrkästi toisistaan, vaan kysymystä ihmeistä käsitellään tältä osin kokonaisuutena. Siksi episteemiset seikat nousevat tällaisissa kannanotoissa keskeiseen asemaan. James F. Sennett määritteleeekin violationistisen ihmeen episteemisin termein. Ihme on hänelle sellainen Jumalan teko, joka *havaitaan* rikkovan jonkin luonnonlain. Jos Jumalan luonnonlain rikkovaa tekoa *ei havaita*, se ei Sennettin mukaan ole ihme, vaan Jumalan erityistä kaitselmusta.<sup>342</sup> Pearlilla näkyy selvästi myös apologeettinen motiivi eli halu puolustaa kristinuskkoa.

Edward L. Schoen kritisoi jyrkällä realistisella otteellaan episteemisiä kantoja siitä, että ihme määritellään luonnonlain rikkovaksi Jumalan teoksi. Schoenin mukaan ihme on kyllä Jumalan teko, mutta juuri siksi ihme voi tapahtua myös luonnonlakien mukaisesti. Schoen mielenkiintoisesti huomauttaa, että voisi olla mahdollista sellainen tilanne, jossa Jumala keskeyttäisi joksikin aikaa esimerkiksi gravitaatiolain toiminnan. Tällöin sellaiset tapahtumat, jotka tapahtuvat muuttuneen luonnonlain mukaan, olisivat luonnollisia, vaikka näyttävät aikaisemman kokemuksen perusteella ihmeiltä. Sellaiset tapahtumat puolestaan, jotka tapahtuvat aikaisemman käsityksen mukaan luonnollisesti,

---

341 Pearl 1988a, 492–493. Muita violationistis-interventionistisesti Jumalan teoksi ihmeen määrittäviä tai sitä kannattavia ovat H. D. Lewis, Wallace I. Matson, F. C. Grant, John B. Gill, Douglas Odegard, R. A. Stanford, Rick Wade, P. A. Pecorino, John A. Saliba, Allen Stairs, W. J. Abraham sekä Calvin Miller; ks. Lewis 1965, 304; Matson 1965, 7; Grant 1966, 218; Gill 1977, 19; Odegard 1982, 37, 42; Stanford 1997; Wade 2001, luku *Miracles: What are They?*; Pecorino 2001, luku *III Problems with Miracles*; Saliba 2000; Stairs [2005]; Abraham 1985, 157; Miller 2003, 1–16. Mielenkiintoinen erikoistapaus yliluonnollisuus-ihmeessä on Jumalan tekemä puhetapahtuma. Tästä on tosin keskusteltu vain vähän. Esimerkiksi Nicholas Wolterstorff on edustanut tämän suhteen noninterventionistista käsitystä. Häntä vastaan argumentoinut Michael Levine katsoo, että Jumalan puhetapahtuma on interventionistinen ihme. Ks. Wolterstorff 1995, 6; Levine 1998, erit. s. 13–16.

342 Sennett 1996, section III: "I want to suggest that what sets miracles apart from other acts of God is not the mere violation of laws of nature but the recognition that such a law has been violated. – But I do not want to rule out the idea that the violation be recognized by only a few people or perhaps only one. If it is this feature that distinguishes miracles, then there is conceptual room for the production of an event to require a violation of a law of nature without counting as a miracle. And it is precisely this situation, I want to propose, that distinguishes genuine acts of non-miraculous divine intervention. What I am asserting is that the distinction between miraculous and non-miraculous divine acts is an epistemic one rather than a metaphysical one. They both have the same relevant metaphysical structure – events produced by divine interruption of laws of nature with the aim of accomplishing God's will among his people. However, this single metaphysical kind is divisible into two epistemic kinds – those recognized as violations of laws of nature and those not so recognized. The former are miracles; the latter, those events with which the current paper is concerned – non-miraculous acts of divine intervention (particular providence)." Loren Haarsmallia ei ole ihan näin episteeminen määritelmä ihmeestä, mutta hänelläkin episteemisyys tulee aika vahvasti

olisivatkin Jumalan interventionistisen ihmeen tulosta.<sup>343</sup>

Violationistista näkemystä on kritisoitu myös siitä, että käsite luonnonlakeja rikkovasta Jumalasta edellyttää deismityypistä jumalakäsitystä. Siinä tunnutaan kieltävän esimerkiksi perinteinen kristillinen käsitys siitä, että Jumala on kaikkialla läsnä oleva ja että luonto ja sen lait ovat hänen luomuksiaan – eivät jotenkin vieraita hänelle. Miksi täydellisen Jumalan pitäisi muuttaa jotakin siitä, mitä hän on joskus viisautessaan luonut.<sup>344</sup> Tällainen kritiikki tuo realistiselta kannalta osuvasti esiin tietyt ontologisesti vahvat näkökohdat ja paljastaa joidenkin episteemisten näkökohtien heikkouden. Episteemisemmältä kannalta voidaan puolestaan esittää kritiikkiä Schoenille ja muille realisteille. Esimerkiksi mistä tarkkaan ottaen tiedämme, minkälaiseksi jumala on lait asettanut, jos hän on ne asettanut. Schoen ei myöskään tarkastele eri luonnonlakikäsitysten kuten regulariteettiteorian tai nesessitarismin antamia eri näkökulmia tähän kysymykseen.

Violationismia laajemman kannattajajoukon saanut toinen interventionistinen näkemys kiistää violationismin perusajatuksen, että jumalan tekemä ihme rikkoo luonnonlait tai on jotenkin muuten kielteinen asia luonnon kannalta. Tämän näkemyksen kannattajat eivät kuitenkaan halua noninterventionistien tavoin nähdä ihmettä jumalan yleisenä vaikutuksena, vaan haluavat pitää kiinni perinteisestä ajatuksesta, että ihmeessä jumala puuttuu luonnon kulkuun hyvällä tavalla. Kutsun tätä näkemystä antiviolationismiksi. Antiviolationistit ovat koettaneet sovittaa jumalan interventiot ja luonnon rikkoutumattomuutta toisiinsa neljällä erilaisella ratkaisuyrityksellä.

Ensimmäinen antiviolationistinen näkemys kumpuaa vahvasta essentialistis-realistisesta ontologiasta ja on perusteluiltaan teologinen. Sen mukaan luonnonlait eivät rikkoonnu ihmeessä siitä syystä, että ne ovat jumalan itsensä säätämiä. Esimerkiksi essentialistis-realistisesti luonnon ja sen voimat ymmärtävä Robert M. Adams tukeutuu suurelta osin tomistiseen ihmekäsitykseen, jonka mukaan ihmettä on kaikki Jumalan aikaansaamat vaikutukset ilman (lat. *praeter*) luonnollisia tai muita sekundaarisia vaikuttajia.<sup>345</sup> Mutta vaikka Jumala tekee joskus jotain ilman luonnon normaalia

---

tieteen kautta mukaan; ks. Haarsma 2003b, 83–94.

343 Schoen 1991, 215: "Recognizing the distinction between gravitational force and the law of gravity, God might choose to suspend the force while maintaining, in some or all cases, the pattern of bodily behavior specified by the law. Under these conditions, bodies that continued to move in conformity with the law of gravity would do so miraculously, while only those bodies violating that law would move naturally."

344 Ks. esimerkiksi Davies 2004, 239; Cantwell 2001, 8–9, 16; Polkinghorne 1994, 82; Hefner 2000, 16.

345 Tämän takia tomistisessa ajattelussa luomista ei sanota ihmeeksi eikä myöskään enkeleiden normaaleja

järjestystä, hän ei kuitenkaan koskaan tee mitään vastoin (lat. *contra*) luontoa. Syy tähän on Adamsin mukaan siinä, että luonto on Jumalan luoma ja Jumalan ajatellaan pitävän sitä jatkuvasti myös yllä. Siksi kaikkien luonnollisten olioiden syvimpiin luonnollisiin kykyihin sisältyy Adamsin mukaan kyky olla Jumalan vaikuttamana. Sen käsityksen taustalla, että Jumala voi puuttua luontoon rikkomatta sitä, on Adamsin mukaan perinteinen ajatus Jumalan kaikkivaltiuudesta.<sup>346</sup> Adams ei eksplikoi, mitä hän tarkasti ottaen tarkoittaa sillä, että Jumala puuttuu luonnon kulkuun tai luonnollisten toimijoiden tekoihin. Adamsin asenne on paremminkin, että jos Jumala ei pidä yllä luontoa, se ei voi lainkaan toimia luonnollisesti, luontonsa mukaan. Jumala ei riko luonnon lakeja, koska ne määräytyvät hänen mukaansa.<sup>347</sup> Tällaisessa näkemyksessä luonto ja jumala samaistuvat suurimmilta osin ontologisesti toisiinsa, mikä johtaa ihmeiden runsauden ongelmaan.

Toinen antiviolationistinen näkemys nousee niin ikään realismista, mutta siinä ei ole essentialismi yhtä näkyvästi mukana eikä siinä jumalan tekemää ihmettä perustella teologisesti, vaan näkökulma on ensisijaisesti luonnontieteellinen ja kausaalinen selittäminen. Tässä ajattelussa jumalan katsotaan luoneen luonnonlakeihin aukkoja, joiden kautta hän voi vaikuttaa luonnon kulkuun rikkomatta itse lakeja. Lakien katsotaan sisältävän tietyn reaalisen indeterministisyyden, joka sallii tietyn luonnonlakien mukaisen toimintatilan jumalalle. Yleensä tällaisen näkemyksen edustajat selittävät aukon olemassaolon viittaamalla kvantti- tai kaaosteorioihin. Kvanttiteoriaan viittaavat Terence L. Nichols ja Anders S. Tune. Kumpikin käsittelee ihmeitä essentialistis-realistiselta pohjalta. Nicholsin mukaan yliluonnollista kausaalisuutta ihmeissä ei tule ymmärtää ulkoisena (*extrinsic*). Tällainen väärinkäsitys syntyi Nicholsin mukaan mekanistisen luontokäsityksen seurauksena. Hänen mukaansa uusi kvanttimekaniikka on tuonut meidät takaisin lähemmäs muinaista käsitystä luonnosta lainmukaisena

---

yliluonnollisia vaikutuksia sanota ihmeiksi.

346 Adams 1992, 221–224: "On all these conceptions I believe -- that miracles need not be violations of law of nature. -- For a theory that regards laws of nature as grounded in real powers and liabilities of creatures, this will imply that in many miracles God obstructs or prevents some powers and liabilities of creatures from operating as they naturally would. That God can thus interfere with natural powers and liabilities of creatures is an important part of traditional doctrines of divine omnipotence." Muista tiedoista ks. Adams 1992, 220–224. Adams hylkää okkasionalismin ja konkurentismin tavat määrittää ihmettä; ks. Adams 1992, 216 ja 219.

347 Adamsin lisäksi myös monet muut pitävät ihmettä Jumalan luontoa tai luonnonlakeja rikkomattomana interventiotekona, mutteivät eksplikoi omaa kantaansa sen syvemmälle; ks. Macquarrie 1977, 247–248, 251; Gardner 1986, 206. Alvin Plantinga pitää mm. Macquarrien nonviolationistista näkemystä "semideistisenä"; Plantinga 2000, 404.

(*lawful*) mutta kuitenkin avoimena yliluonnollisille teoille.<sup>348</sup> Tune viittaa kvanttiteorian tuomiin indeterministisyyden ja kontingenttisuuden ideoihin sanoessaan todellisuuden olevan ”huokoinen Jumalan interventioille”.<sup>349</sup> R. J. Berry viittaa kvantti-indeterministisyyden ohella myös kaaosteoriaan yhtenä yrityksenä löytää Jumalan toiminnalle aukkoja luonnon kausaaliketjussa.<sup>350</sup>

Tällaisiin yrityksiin määrittää ihme jumalan interventionistiseksi teoksi vetoamalla kvantti- tai kaaosteorioihin voidaan esittää pitkälle samankaltaista kritiikkiä kuin noninterventionistisiin vastaaviin yrityksiin.<sup>351</sup> Tämän lisäksi on mielenkiintoista, että itsekkin essentialistis-realistista luontokäsitystä kannattava Stephen S. Bilynskyj kritisoi voimakkaasti kvanttiteoriaan vetoamista tällaisen ihmeen yhteydessä. Bilynskyjin mukaan tällainen yritys johtaa dilemmaan: Jumala joko muuttaa sitä, minkä olisi pitänyt tapahtua tai sitten hän ei muuta sitä. Jos Jumala ei muuta mitään, silloin joudutaan Bilynskyjin mukaan päättämään, että Jumala determinoi kaikkia kvanttitapahtumia eikä vain osia niistä. Tämä johtaa noninterventionismiin ja ihmeiden

348 Nichols 1990, 40: ”I have argued that it is still legitimate, within the framework of modern physics, to speak of supernatural causality in miracles. But I have also argued that this causality has been misunderstood as extrinsic, and so objected to by some modern theologians. This misinterpretation stems in part from the mechanistic interpretation of physical nature which dominated science for three centuries, but which was overthrown with the advent of quantum mechanics. Quantum mechanics, in turn, brings us back to a more ancient conception of nature as lawful, but as always open to the action of the supernatural.”

349 Tune 2004, 169: ”But what do these traits of indeterminacy and contingency mean theologically? They can suggest that the universe is, by its very nature, ‘porous’ to God’s intervention. While God does not require such a structure to the universe for divine intervention (as will be discussed later), the universe in fact does appear to have, at certain points, in theological perspective, an indeterminate nature that is ‘porous’ or open to unusual divine actions. — God is always free to act as God sees fit; and, as a rule, God’s actions are mysterious, and hidden, to us. But, in theological perspective, miracles can be understood as remarkable, unexpected interventions by God in the universe and in human history, instead of ‘violations of the laws of nature,’ as Hume would have it. The universe allows for such interventions because it is full of indeterminacies and contingencies, and is not a closed system.” Muista tiedoista ks. Tune 2004, 166–169.

350 Berry 2002, 725: ”Attempts to find ways in which God can operate in such a world are all variations of seeking gaps in the casual [causal] nexus, some of them highly sophisticated endeavors involving concepts from quantum indeterminacy or chaos theory.” Martin Plimmerin ja Brian Kingin mukaan yhteensattumaihme viittaa Jumalan kaltaisen olennon käden olevan työssään; se on käsi, joka tasoittaa monimutkaisen elämän kaaosta; ks. Plimmer & King 2004, 16. Christine Overall ei vetoa kaaosteoriaan, mutta hänen mukaansa ihme luonnonlain rikkoutumana tai pysyvästi selittymättömänä on ”kaaoshetki” eli jonkinlainen aukko spatio-temporaalisessa struktuurissa; ks. Overall 1985, 350. Ks. tälle kritiikkiä: Larmer 2004, 562. Robert Young esittää, että tapahtumalla voi olla useita kausaalisesti riittäviä alkuheutosarjoja (*sets*). Saman tapahtuman voi toteuttaa mikä tahansa näistä sarjoista. Young kutsuu tapahtumaa ihmeeksi, jos tapahtuman toteuttaneessa alkuheutosarjassa dominoivana tekijänä (*dominant agent-factor*) on Jumala. Niin tällainen kuin mikään muukaan sarja ei vaikutuksillaan riko mitään luonnonlakia, vaan se on Youngin mukaan ”pelkkä yhteensattuma”. Se mitä tapahtuu, on vain harvinaisen tai peräti uniikin vaikutussarjan tulos; Young 1972b, 32–34; Young 1972a, 116, 121–122. Tan Tai Wein mukaan Youngin teoria on vain uudella tai toisella tavalla puettu violationistinen selitysmalli. Tanin mukaan ei ole mitään periaatteellista eroa sillä, rikkooko Jumala luonnonlain suoralla puuttumisella vai käyttämällä olemassa olevia kausaalisia faktoreita. Siksi Youngin malli ei Tanin mukaan kykene selvittämään sen enempiä niitä käsitteellisiä kuin metodologisiaakaan ongelmia, mitä luonnonlain rikkoutumisen käsitteeseen liittyi; Tan 1974, 333–334.

351 Monet kirjoittajat ovat ihmekestelussa nimenomaan kieltäneet, että kaaosteorioihin sisältyisi mitään indeterministisyyttä; ks. tästä kritiikistä tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.4.3.



runsauden ongelmaan. Jos taas Jumala määrää vain osan kvanttitapahtumista eli vain ihmeet, se Bilynskyjin mukaan tarkoittaa luonnollisten probabiileettien häirintää tai muuttamista. Tämä puolestaan johtaa luonnonlakien rikkoutumiseen, mikä nimenomaan haluttiin välttää vetoamalla kvanttiteoriaan.<sup>352</sup>

Kolmas antiviolationistinen näkemys perustuu siihen perusajatukseen, että kausaaliset lait eivät koske teleologisia intentionaalisia vapaan tahdon tekoja. Luonnonlait, jotka kuvaavat luonnon kausaalista toimintaa, eivät rikkoudu jumalan ei-kausaaliseen tahtoon perustuvan interventioihmeen vaikutuksesta. Tämä on ollut yleisin tapa yrittää tehdä ymmärrettäväksi, miksi jumalan interventionistinen ihme ei riko luonnonlakeja. Jumalan interventio katsotaan olevan itsenäisen tahdon omaavan agentin teko, joka muuttaa luonnon kulkua sen olosuhteita muuttamalla. Tällöin jumalan vaikuttamisesta ei puhuta kausaalisena vaan persoonallisena tai intentionaalisena vaikuttamisena. Lainomaisen vaikuttamisen (*causing*) sijasta puhutaan pikemminkin aikaansaamisesta (*bringing about*), joka viittaa paremmin vapaan tahdon omaavan persoonan intentionaaliseen tai interaktiiviseen tekoon. Tätä selitysmallia on kutsuttu interaktionismiksi, koska siinä jumalan interventio selitetään tekona, joka kykenee interaktiivisesti ottamaan huomioon vallitsevat olosuhteet päämääränsä saavuttamiseksi. Monen tämän kannan edustajan taustalla näyttäisi olevan halu saattaa jumalan toiminta tällä tavalla sopusointuun erityisesti tieteellisen selittämisen kanssa. Tällaista kantaa edustaville ihme pysyy yliluonnollisuutensa takia ihmeenä silloinkin, kun sille on löydetty myös luonnollinen tai tieteellinen kausaalinen selitys.

Esimerkiksi J. C. A. Gaskin katsoo, että luonnollinen yhteensattuma ja jumalan teko voidaan sovittaa yhteen. Gaskin kuvaa tällaisten ihmeiden olevan samantapaisia, kuin jos hän järjestäisi kahden ystävänsä keskinäisen tapaamisen, tai jos hän kivillä ja laastilla muuttaisi veden virtauksen suuntaa. Vaikka hän puuttuu luonnon kulkuun, mitään luonnonlakia ei rikota. Gaskinin mukaan tämäntyyppinen jumalan teko tulisi kuitenkin käytännössä todennäköisesti tulkituksi luonnonlain rikkoutumaksi. Vähiten todennäköistä tämä on kuitenkin sellaisissa yhteensattumissa, joissa jonakin osapuolena on elävä olento, kuten ihminen. Esimerkkinä Gaskin mainitsee henkilön saaman

---

352 Bilynskyj 1983, 184: "But this analysis creates a dilemma. When God acts on the quantum level, He either alters 'what would have occurred,' or He does not. If He does not, then we are driven -- to the conclusion that God determines all and not just some quantum events. Determining only some events, i.e., miracles, would clearly constitute an 'interference' with or change of the natural probabilities." Muista tiedoista ks. Bilynskyj 1983, 10–47, 70–71. John Macquarrie kiistää, että kvanttimekaniikalla olisi mitään tekemistä Jumalan intervention tai ihmeen kanssa; ks. Macquarrie 1977, 248.

ytäkkisen ajatuksen toimia jossakin tilanteessa toisin kuin alun perin aikoi, mikä pelasti hänet jostakin onnettomuudesta.<sup>353</sup> Philip Clayton rakentaa oman, niin sanotun laajennetun teoriansa kausaalisuudesta juuri sen varaan, että Jumala interventionistisesti vaikuttaa ihmisen ajatuksiin, tahtoon ja tunteisiin. Hän kutsuu tällaista Jumalan tekoa ”psykologiseksi ihmeeksi”. Toisin kuin Ellisillä, joka ajatteli Jumalan vaikuttavan ihmisen mielen kautta noninterventionistisesti, Claytonin näkemys on selvästi interventionistinen. Claytonin puhe Jumalan ”suostuttelevasta toiminnasta” viittaa ilmiselvästi Claytonin näkemysten kuuluvan niin sanottuun prosessiteologiaan.<sup>354</sup>

Miten tarkemmin ottaen sitten on ymmärrettävissä jumalan persoonallinen puuttuminen luonnon kulkuun? Kuinka jumala voi puuttua luonnon fyysisiin tapahtumiin, jos hänellä itsellä ei ole fyysisiä ominaisuuksia? Useimmat interaktionistiseen selitykseen viittaavat eivät ota esiin tällaisia jumalan tekoon liittyviä erityiskysymyksiä. Yleensä vain kerrotaan ylimalkaan, että jumalan teko voi olla ihme ja että se on sopusoinnussa luonnonlakien tai tieteellisten selitysten kanssa, koska siinä on mukana intentio, tarkoitus tai tahto, tai koska se on persoonallista tai älyllistä.<sup>355</sup> Yksi

353 Gaskin 1975, 78: ”There is another possibility: that in a miraculous coincidence god arranges things in the way in which I might arrange the meeting of two friends or in which I might arrange stones and mortar to divert a stream of water when it floods. This does not imply that I arranged the whole scheme of things nor does it imply any violation of the laws of nature at any stage. — The difficulty is that if he did it would probably look like a violation miracle.” Muista tiedoista ks. Gaskin 1975, 74–78, 81; Gaskin 1984, 145. Gaskinin kanssa samantyyppinen ihmisen ja Jumalan toiminnan samaistamiseen perustuva näkemys on J. A. Coverilla, joka tuo esiin sen tyyppillisen piirteen toelle, että se on sitä edeltäviin asiantiloihin ja luonnonlakeihin nähden ennustamaton; Cover 1999, 345.

354 Clayton 2004, 627–628: ”No laws are broken when we speak of an individual action in a nonstandard way; indeed, this is almost what we mean by an individual action! ‘Psychological miracles’ – divine causal influence on the thought, will, and emotions of individual persons – could thus be frequent occurrences. If (and only if) downward mental causation is a viable notion, God could bring about changes in individuals’ subjective dispositions without negating the laws that we know to hold in physics and biology. — Such a view of action implies that God’s action in the world should be understood as something more like divine persuasion.” Clayton puhuu ”emergenttisestä kausaalisuudesta”; ks. Clayton 2004, 630–633. Muista tiedoista ks. Clayton 2004, 627–633. Prosessiteologisesta tavasta nähdä Jumalan teko ks. lisää esimerkiksi Gier 1991 tai Barbour 1966, 440–444. Prosessiteologiaan positiivisesti suhtautuva John Polkinghorne kiistää, että ihmisen ruumis–mieli-suhdetta voitaisiin käyttää mallina Jumalan toiminnalle maailmassa; Polkinghorne 1989, 50. Michael Silbersteinin ja John McGeeverin esittelemä näkemys, että ontologinen emergenttisyys (kokonaisuus on aina enemmän kuin osansa) on maailman aito ominaisuus, näyttäisi tukevan Claytonin näkemystä; ks. Silberstein & McGeever 1999, 200. Avoimeksi jää kuitenkin episteminen aspekti, kuinka paljon Silbersteinin ja McGeeverin tarkoittama emergenttisyys ilmentää vain tapaamme havaita ja jäsentää maailmaa.

355 Ks. esimerkiksi Erlandson 1977, 417; Mackie 1982, 22; Lowe 1987, 276; Clarke 1999, 56; Burns 1981, 231; Ward 2002, 746; Tucker [2002], luku *Supernatural Explanations of Miracles*; Evans 1996, 141, 143; Schlesinger 1997, 360; Hughes 1992, 200–202; Geisler 1982, 53; Sharp 1988, 19; Williams 1990, 35–45; Gleghorn 2003, luku *Are They Alien Events?*; Gutting 1982, 69–70; Craig 1998, luku *Miracle*; Dietl 1968, 133–134; Bube 1989, 109–110. Moni viittaa tätäkin suppeammin pelkkään tekoon, tekijään, aktiivisuuteen tai aikaansaamiseen; ks. esimerkiksi Evans 1982, 109; Ashe 1978, 26; Jensen 1981, 145–146; Hamburger 1987, 438; Purtill 1997, 62–63; Nichols 2002a, 713–714; Levine 2002, luku *Miracles and Laws of Nature*; Tucker 2005, 378; Rice 2000, 117. Mm. Giuseppe Tanzella-Nitti, T. J. Mawson ja Mark Corner pitävät Jumalan interventionistista tekoa ensisijaisesti merkinä; Tanzella-Nitti 2000, luku V. *Are Miracles knowable in the Context of Scientific Rationality?*; Mawson 2001, 56–57; Corner 2005, 197.

vertauskuva ihmeestä jumalan intentionaalisenä tekona on ollut verrata sitä armahdukseen, jonka presidentti myöntää vangille. Siinäkin lakeja ei rikota, vaikka tehdään tiettyssä mielessä niitä vastaan.<sup>356</sup> Jumalan intentionaalisen teon ymmärtämiseksi on vedottu myös ihmismielen ja ruumiin keskinäisen suhteen mysteeriin.<sup>357</sup> Ruumiin ja mielen keskinäinen vaikutussuhde ei ole tarkasti tiedossa, joten vaikka tämä suhde ehkä antaa analogiana yhden mallin jumalan toimintatavasta maailmassa, se ei tee sitä kovinkaan ymmärrettäväksi.<sup>358</sup>

Robert Larmer on eksplikoinut laajasti teoriaa, jossa jumalan interaktivistinen ja antiviolationistinen ihmeteko yritetään selittää kausaalisen vaikuttamisen kannalta. Kutsun sitä sen keskeisen ajatuksen mukaan massa–energia-määränmuuttamisen teoriaksi. Sekin keskittyy jumalan interventionistisen teon eksplikoinnissa itse lain sijasta niihin elementteihin ja siihen kontekstiin, joihin luonnonlakia sovelletaan. Larmerin teoriassa ihme ei riko luonnonlakia, jos transsendenttinen agentti joko luo tai hävittää sopivalla hetkellä ja sopivassa paikassa joitakin massa–energia-yksiköitä. Näin Larmerin mukaan Jumala muuttaa sitä materiaalista asetelmaa, jossa luonnonlain pitäisi toimia. Täten tapahtuman kulku saa yllättävän käänteeseen, mutta ei lain rikkoutumisen tai kumoutumisen takia, vaan muuttuneiden olosuhteiden takia.<sup>359</sup> Tausta-ajatuksena on,

---

356 Ks. esimerkiksi Purtill 1976, 40; Purtill 1978, 70–71.

357 Näin on tehnyt esimerkiksi Robert F. Mulder. Mulder selittää, että vaikka ruumis on ihmisen teon kohde, se on samalla identtinen itse tekijän kanssa. Tämän analogian ongelma on Mulderin mukaan kuitenkin siinä, että Jumalasta ei voida sanoa, että hänen tekojensa kohde eli maailma olisi identtinen tekijänsä kanssa. Toinen ongelma, voidaanko Jumalan tekoa käyttää kausaalisen selityksenä tapahtumalle, on Mulderin mukaan syntynyt väitteistä, joiden mukaan Jumala-selityksillä ei ole ennustevoimaa. Mulderin mukaan käyttäytymistä ylipäätyään ei voida selittää deduktiivisilla selityksillä eikä siitä voida laatia mitään lakeja, joita vapaa toimija ei voisi rikkoa. Koska Jumalan vapaassa teossa ei Mulderin mukaan ole tässä suhteessa mitään eroa verrattuna ihmisen vapaaseen tekoon, sitä voidaan käyttää kausaalisen selityksenä. Vapaalla teolla Mulder tarkoittaa tekoa, joka on tekijänsä kontrollioima ja josta tekijää pidetään vastuullisena. Jumala-selitysten mahdollisuuden toimia kausaalisina selityksinä on Mulderin mukaan kiistänyt Patrick K. Nowell-Smith; Mulder 1971, 174–175, 177–179, 183, 186–187.

358 Näin Robert F. Mulder, joka ei siis pysty antamaan mitään konkreettisempaa selitystä ei-fyysisen Jumalan interventiolle fyysiseen maailmaan, kuin minkä aiemmin todettiin Arthur Peacocken antavan noninterventionistiselle Jumalan vaikutukselle. Ks. Peacockesta tämän tutkimuksen luvussa II.4.3. Muita teon teorian kannalta jumalan tekoa selittäviä kirjoittajia ovat Kenneth W. Kemp, J. P. Moreland, Thomas F. Tracy ja Mats J. Hansson, mutta kukaan heistä ei käytä näitä erittelyjä varsinaisesti ihmeen määrittämiseen; ks. Kemp 2000, erit. s. 166–169; Moreland 1997a, erit. luku *Miracles, Agent Gaps, and Science*; Tracy 1997, 310–312; Hansson 1991. Ks. Nicholas Saundersin arviota mm. Tracystä ja eräistä muista interventionisteista: Saunders 2002, 120–123.

359 Larmer 1985, 229: "If God creates or annihilates a unit, or units of mass/energy, he breaks no law of nature, but he does by the creation of new mass/energy, or annihilation of previously existing mass/energy, change the material conditions to which the laws of nature apply. He thereby produces an event which nature on its own would not have produced." Muista tiedoista ks. Larmer 1985, 228–229; Larmer 1988b, 20–21. Ks. myös samansuuntaista näkemystä Peter van Inwagenilla, van Inwagen 1988, 214–218. Jo ennen Larmeria samantyyppisiä ajatuksia olivat esittäneet ainakin C. S. Lewis ja Christopher Cherry. Larmer ei kuitenkaan kerro, mistä hän on teoriansa pääajatuksen saanut. Cherry kutsuu teoriaansa "analyttiseksi malliksi" eli "hävittämis-luomis-malliksi" (*annihilation-creation model*), jonka mukaan Jumala hävittää jotakin ainetta (esimerkiksi vettä) ja luo sen tilalle jotakin toista (esimerkiksi viiniä). Cherry ei kuitenkaan kehitellyt

että massan tai energian luomista tai nihiloitua ei koske mikään luonnonlaki.

Larmerin mukaan hänen teoriansa ei sodi termodynamiikan ensimmäistä peruslakia vastaan sen ”heikommassa muodossa” (suljetun systeemin kokonaisenergiämäärä pysyy vakiona, mutta sen muodot voivat vaihdella). Lain ”vahvempaa tulkintaa” (energiaa ei voida luoda tai tuhota, mutta sen muoto voi vaihdella) Larmer pitää metafyyssisenä ja fysikalistisena. Siinä Larmerin mukaan perusteettomasti oletetaan luonto suljetuksi systeemiksi, eikä Larmer katso tarpeelliseksi puolustaa teoriaansa tätä vastaan.<sup>360</sup> Larmerin teoriaa voidaan kuitenkin kritisoida siitä, että vaikka sen mukaan tapahtuma ei suoranaisesti riko mitään luonnonlakia, luonnon normaali kulku rikkoutuu tapahtuman käynnistymiseen vaikuttaneessa synty-prosessissa.<sup>361</sup>

John Collier vastaa Larmerin teoriaan ja väittää sen vievän ristiriitaan. Jotta termodynamiikan ensimmäistä lakia ei rikottaisi, Jumalankin (tai Jumalan kontrolloiman tahon) tulee olla fyysisen systeemin osa eli fyysinen – ainakin osittain. Tällöin kuitenkin

ajatuksiaan niin pitkälle kuin Larmer eikä ottanut niin voimakkaasti kantaa tällaisen ihmeikäisyyden puolesta; ks. Cherry 1974, 238–245. Larmer viittaa muutaman kerran C. S. Lewisiin, mutta ei kerro, että jo Lewis käytti samoja keskeisiä termejä: Jumalan luo tai hävittää aineetta; Lewis 1947, 72. Stephen S. Bilynskyj sen sijaan viittaa Cherryn ajatukseen ja kertoo, että deistisen näkemyksen mukaan Jumalan ainoa vaikuttamiskeino luontoon on luoda tai hävittää luonnollisia toimijoita; Bilynskyj 1983, 106.

- 360 Larmer 1985, 232–233; Larmer 1988b, 24–27: ”The answer to this objection lies in a hitherto unnoticed distinction which must be made between two forms of the Principle of the Conservation of Energy. This Principle is commonly stated as ‘Energy can neither be created nor destroyed, although its form may change’ or as ‘In an isolated system [that is, a system not causally influenced by something other than itself] the total amount of energy remains constant, although its form may change.’ – I wish to emphasize two points about the possibility of drawing this distinction between the two forms of the Principle. First, the person who believes in miracles is under no compulsion to deny what I have called the weak form of the Principle.” Larmer 1988b, 61: ”To object to miracles on the basis of the strong form is, therefore, merely to assume the truth of physicalism and to beg the question of whether miracles occur.” Ks. perusteluja kokonaisuudessaan Larmer 1988b, 19–30. Ks. myös Larmer 1985, 233. Larmerin teoriaan liittyy kritiikkiä James E. Gilman; ks. Gilman 1989, 482–483. Robert S. Lee ei myöskään näe Larmerin teoriassa mitään ongelmaa, mutta hän hyödyntää sitä vain osittain. Leen oma ihmeikäisyys on karrikoitunut Larmerin käsityksen kaltainen ilman oletusta Jumalasta; ks. Lee 2004, 13–17. Peter van Inwagen ja J. Houston eivät viittaa Larmeriin, mutta kummallakin on Larmerin kanssa samantapainen ajatuskulku. van Inwagenin mukaan Jumala ”varustaa tietyt partikkelit ei-normaaleilla kausaalisilla voimilla” tai ”julistaa väliaikaisesti joillekin partikkeleille normaalisti poikkeavat kausaaliset voimat”; van Inwagen 1988, 217–218; van Inwagen 1995, 45–48. Houstonin mukaan voidaan ajatella, että Jumala ”introdusoi *ex novo* tai *ex nihilo* fyysisiä tekijöitä, kuten voimia tai energiaa, luonnon prosesseihin”; Houston 1994, 109. Philip Clayton esittää analogian, jonka mukaan Jumala voi ohjata (formaalisen kausaalisuuden merkityksessä) luonnon emergenttisiä prosesseja ”introdusomaalla uutta informaatiota” siten, että tällainen toiminta ei kuitenkaan muuta alhaalta ylös (finaalisen kausaalisuuden merkityksessä) vaikuttavan evoluution mekanismeja tai rakenteita; Clayton 2004, 633. Samoin Petersonin *et al.* uskonnonfilosofian johdantokirjassa kerrotaan, että Jumala ”jossain kohtaa ja jollainlailla suoraan manipuloi luonnon järjestystä”; lausumaa ei eksplikoita tarkemmin; ks. Peterson *et al.* 1998, 191. Hent de Vries määrittää ihmeen ”Jumalan manipuloinniksi” elokuvateknisen ”erityisefektin” käsitteen avulla. de Vriesin ote on aika episteeminen; de Vries 2001, erit. s. 48 ja 51–52.

- 361 Myös Francis J. Beckwith puuttuu lyhyesti tapahtuman syntyprosessista käytyyn keskusteluun. Beckwith ei näe, ”kuinka Jumalan läsnäolo muuttaisi tapahtuman luonnollisia ehtoja”, jos ”luonnollisella tarkoitetaan äärellistä, luotua tai ei-yliluonnollista”; Beckwith 1989a, 16, alaviite 9. Beckwith ei siis tuo mitään uutta keskusteluun, vaan toistaa samaa kuviota Larmerin ja muiden samalla lailla ajattelevien tapaan.

Jumalan teot voitaisiin Collierin mukaan selittää normaalisti Newtonin laeilla, eivätkä ne olisi yhtään sen ihmeellisempiä kuin esimerkiksi aikaisemmin tuntemattoman meteoriitin odottamaton vaikutus jonkin taivaankappaleen liikkeeseen. Toisekseen Collier ei pidä mahdollisena todeta ihmeitä muuten kuin luonnonlain rikkoutumisena, koska spontaani massan lisäys on nykyään normaalia kvanttitasolla ilman Jumalaakin.<sup>362</sup>

Collier on sikäli oikeassa, että jos jumala muuttaa massan tai energian määrää jossakin systeemissä, jonka osa hän ei ole, ja jos tällaista laajentunutta systeemiä halutaan tarkastella termodynamiikan ensimmäisen peruslain mukaisesti, niin myös jumala kuuluu silloin ainakin kausaalisuutensa osalta tähän laajemmin ymmärrettyyn todellisuuden fyysiseen systeemiin. Muussa tapauksessa jumalan ja (hänestä erillisen) luonnon välinen keskinäinen vaikutussysteemi ei ole suljettu eikä lakia voida soveltaa. Collier ja Larmer ovat siis kumpikin samaa mieltä siitä, että termodynamiikan ensimmäistä lakia voidaan soveltaa vain suljettuun systeemiin, mutta eri mieltä siitä, mitä on pidettävä suljettuna systeiminä. Larmer ei halua myöntää jumalan olevan osa luonnon fyysistä systeemiä, vaikka jumala loisi sinne tai hävittäisi siitä massa–energia-yksiköitä, kun taas Collierin mukaan jumalaa on pidettävä osana luontosysteemiä, jos hän siihen vaikuttaa.<sup>363</sup>

Myös huomautus siitä, että kvanttitasolla tapahtuu spontaaniakin massanlisäystä, on relevantti kritiikki Larmerin teoriaa vastaan. Jos sellaista tapahtuu, se kyseenalaistaisi energian tai massan määrän muuttumisen ontologisen ainutlaatuisuuden eli Larmerin ihmekäsityksen keskeisen perustan. Vaikka Larmer myöntäisikin spontaanin energian

362 Collier 1986, 351: "If God were to intervene physically in the world, His actions could be explained by Newton's laws in light of the effects of these actions —, God's action, if compatible with Newton's laws, would be no more miraculous than the action of a stray meteorite, wandering in from a hitherto unknown part of the physical world." Muista tiedoista ks. Collier 1986, 351–352. Larmer kirjoitti vielä oman vastineensa Collierille, muttei kyennyt antamaan mitään uutta perustelua kannalleen; ks. Larmer 1988a, 22–24.

363 Larmerin vastauksessa Collierille näkyy vielä selvemmin heidän erilaiset käsityksensä fyysisyyden alasta. Vastauksessaan Larmer sanoo, että "Jumala ei ole fyysinen objekti eikä Jumalan suhde siihen, mitä hän luo tai hävittää, ole fyysinen suhde"; Larmer 1988a, 24. Tästä ei kuitenkaan välttämättä seuraa, että jumalan tarvitsisi kuulua ontologisesti kokonaan tähän todellisuuteen, tai että hänen eksistenssiään voitaisiin tämän perusteella verifioida. Jumalan kausaaliset teot tietysti voisivat olla Newtonin lakien alaiset, mutta intentionaalisina tekoina varsinaisen selityksen ne saisivat vasta intentionaalisen selityksen myötä. Tähän on huomautettava, että vaikka olisikin totta, että jumala ei ole fyysinen objekti, siitä ei kuitenkaan seuraa, että kaikki mitä hän tekee suhteessa fyysiseen maailmaan, olisi ei-fyysistä. Jos jokin ei-fyysinen olento vaikuttaa kausaalisesti fyysiseen oloon, tuon vaikutuksen voidaan sanoa olevan fyysistä ja vaikutussuhteen fyysinen siinä mielessä, että se muuttaa fyysistä todellisuutta. George F. R. Ellis viittaa samantyyppiseen ongelmaan kvanttitahtumien yhteydessä – mainitsematta Larmeria tai hänen esittämänsä teoriaa: jos kvanttitahtumien ajatellaan olevan reaalisesti indeterministisiä, ainoa keino Ellisin mukaan saada siihen mukaan peacockelainen Jumalan intentionaalinen niin sanottu top-down-vaikutus on muuttaa systeemin rajaehtoja (*altering the boundary conditions of the system*). Tämä voi Ellisin mukaan tapahtua kuitenkin vain fyysisillä keinoilla jossakin laajemmassa systeemissä, jonka osana on aiempi suppeampi systeemi. Näin

lisäyksen mahdollisuuden, hän voisi tietenkin edelleen pitää ihmeenä nimenomaan *jumalan* aiheuttamaa massa–energia- määrän muutosta. Jos kuitenkin spontaaneja massan lisäyksiä tapahtuu ilman jumalaakin, ei yksi tällainen tapahtuma jumalan vaikuttamana – useammasta puhumattakaan – olisi enää subjektiivisesti arvioiden kovin erikoinen. Myös epistemologiset ongelmat suurenisivat, sillä ihmeen todisteeksi pitäisi osoittaa, että tietty massa–energia-määrän muutos on nimenomaan jumalan aiheuttama.<sup>364</sup>

Robert S. Lee, jonka oman ihmekäsityksen voi karrikoiden sanoa olevan sama kuin Larmerilla ilman oletusta jumalasta, arvioi valaisevasti Larmerin näkemystä. Leen mukaan Larmer näyttää ajattelevan, että ”luonnollisella maailmalla” itsellään ei ole kykyä tai voimaa muuttaa massa–energia-määrää systeemissään. Leen mukaan kaikki tuollaiset muutokset syrjäyttäisivät tai ylittäisivät luonnon kyvyt ja voimat. Sellainen olisi tilanne, jossa jotakin tapahtui, vaikka luonnon välttämättömät ehdot tapahtumalle eivät olleet täyttyneet.<sup>365</sup> Leen arvio on osuva sikäli, että se paljastaa sekä Larmerilla että Leellä olevan essentialistis-realistinen käsitys luonnosta ja sen toimijoista. Tämän käsityksen mukaan luonnolla kokonaisuudessaan ja sen eri substansseilla on omat itsenäiset, pysyvät ominaisuutensa, tietyssä mielessä ”annetut” kyvyt, voimat ja taipumukset, jotka oletetaan tunnetuiksi – ainakin suurin piirtein. Tällaisen realismin voidaan sanoa olevan naiivia realismia, koska siinä ei lainkaan problematisoida omia käsityksiä episteemiseltä kannalta.

---

ongelma ei poistu, vaan on edelleen olemassa laajemmassa systeemissä; Ellis 1997, 390–391.

364 Larmer sai vastineen myös David Basingeriltä, James E. Gilmanilta ja Neil MacGilliltä. Basinger kiinnittää huomionsa etupäässä Larmerin mallin epistemologisiin vaikeuksiin, mutta myöntää jumalallisen intervention olevan jossakin tapauksessa mahdollinen tai jopa aika uskottavakin hypoteesi; Basinger 1987, 23–25. Gilman yhtyy moniin Larmerin keskeisiin ajatuksiin, eritoten sellaiseen jumalallisen agentin vaikutukseen, joka ei riko luonnonlakeja. Gilman ei kuitenkaan näe Larmerin eikä oman näkemyksensä ongelmia, jotka liittyvät Jumalan ja luonnon väliseen suhteeseen ja termodynamiikan ensimmäiseen peruslakiin; ks. Gilman 1989, 478, 482–483. MacGill yhtyy Larmerin perusnäkemukseen, mutta ehdottaa, että Larmer olisi voinut määrittää ihmeeksi Jumalan teon aiheuttaman massan tai energian *määrän* muutoksen lisäksi myös Jumalan aiheuttamat massan tai energian *laadun* muutokset; MacGill 1992. Vastauksessaan Larmer kiisti kaikki MacGillin huomautukset eikä ilmaissut muuttaneensa käsitystään ihmeen ja termodynamiikan ensimmäisen peruslain keskinäisestä suhteesta; Larmer 1992. Myös Nicholas Saunders katsoo Larmerin (ja C. S. Lewisin) teorian olevan ristiriidassa luonnonlakien ”fysikaalisten nesessitarismitheorian” kanssa, jonka mukaan lait johdetaan luonnon entiteettejä hallitsevista ”sisäisistä ominaisuuksista” (*laws derive from the intrinsic properties in the nature of the entities they govern*). Lisäksi Larmerin esityksen heikkous on Saundersin mukaan sen vahvassa riippuvaisuudessa termodynamiikan ensimmäisen peruslain heikommasta tulkinnasta; ks. Saunders 2002, 75–76.

365 Lee 2004, 17: ”It is interesting to note that Larmer’s account is equivalent to our account of miracles – or at least to one portion of our account of miracles. Lamar [Larmer] seems to be thinking that, in an isolated portion of the universe, the natural world does not have the capacity (or ability, or power) to change the total amount of mass/energy within that system. Thus, any change in the total amount of mass/energy within that isolated system would supersede the capacities and powers of nature – that is, it would surpass what the regular workings of the world are capable of bringing about.” Muista tiedoista ks. Lee 2004, 13–18.

Neljäs ja viimeinen antiviolationistinen yritys selittää jumalan puuttuminen luonnon kulkuun on ollut turvautuminen episteemisiin näkökohtiin. Tällöin jumalan luonnonlakeja rikkomattomalle interventiolle saadaan ontologista tilaa sanomalla, että emme voi tarkkaan tuntea luonnonlakeja tai jumalan tekojen suhdetta niihin. Hyvin yleisesti käytetty episteemisesti viritetty termi interventionistisen yliluonnollisuusiheen kannattajilla on termi selittämätön. Usein se yhdistetään myös tavalla tai toisella termiin tieteellinen. Usein sanotaan jumalan tekemän ihmeen olevan tieteellisesti selittämätön. Tästä edustava esimerkki on David Basinger. Hänelle ihme on Jumalan tekemä suora, lopullisesti selittämätön kausaalinen interventio luontoon. Hän ei halua kutsua ihmettä luonnonlain rikkoutumiseksi, koska se edellyttää sellaista realistista ja preskriptiivistä käsitystä luonnonlaeista, jollaista nykytieteellä ei Basingerin mukaan ole. Siksi Basingerin mukaan useimmat niistäkin, jotka sanovat ihmettä luonnonlain rikkoutumiseksi, vain tarkoittavat sillä sitä, että ihmeelle ei voida koskaan löytää luonnollista selitystä.<sup>366</sup> Tällaiselle episteemiselle interventiökäsitykselle voidaan esittää samankaltaista kritiikkiä kuin selittämättömyysihmeelle yleensäkin.<sup>367</sup>

---

366 Basinger & Basinger 1986, 5: "Miraculous states of affairs, not surprisingly, are normally considered to fall within this 'direct act of God' category." Basinger & Basinger 1978, 165: "It would make no sense to claim that the occurrence was a violation of the relevant natural laws as such 'laws' are not viewed as describing (do not purport to denote) the sort of objective (discoverable) cause/effect patterns which can be violated. To avoid such semantical confusion, many philosophers of religion and philosophical theologians have begun to characterize the miraculous, not as a violation of a natural law, but as a permanently inexplicable event. That is, the claim has become, not that a miracle is a circumvention or modification of a law of nature, but that it is an observable occurrence in relation to which empirical science will never be able to generate descriptive covering laws (i.e., an occurrence permanently unexplainable by the empirical scientist)." Basinger & Basinger 1986, 15: "When theists maintain that miracles are violations of natural laws, most of them mean simply that miraculous events will never have natural explanations available for them." Ks. myös Basinger & Basinger 1986, 14–16, 23; Basinger 1984, 6–7; Basinger 1988, 412. Myöhemmin Basingerin kanta konkretisoitui lähemmäs niin sanottua interaktionistista yliluonnollisuusihtettä eräässä uskonnonfilosofian johdantokirjassa, jonka hän kirjoitti eräiden muiden kanssa. Kirjan ihmeitä käsittelevä luku muistuttaa paikoin sanasta sanaan David Basingerin aikaisempia tekstejä; ks. Peterson *et al.* 1991, 157; Peterson *et al.* 1998, 191. Tieteellisen selitettävyyden osalta Basingerin kanssa samantyyppinen ihmekäsitys on Michael J. Langfordilla. Langford pitää ihmettä kuitenkin periaatteessa selitettävänä mentaalisisellä tasolla. Tällä hän tarkoittaa, että Jumala toimii ihmisten mielten kautta. Tosin sitä, millä tavalla tarkemmin ottaen Jumala vaikuttaa mielten kautta, Langford ei kerro; Langford 1971, 47–50. Myös Robert F. Mulder katsoo, että ihme on Jumalan aiheuttama fyysisesti mahdoton tapahtuma ja siksi se on tieteellisesti lopullisesti selittämätön; Mulder 1971, 44–45, 127–128, 137–138, 149, 162–163, 174. Mulderin kanssa samantyyppinen näkemys, jossa ihmeen yliluonnollisuus määritetään tieteellisen selittämättömyyden kautta, on Vernon Prattilla; ks. Pratt 1968, eri. s. 248 ja 257.

367 Ks. tämän tutkimuksen lukua II.3.2.

#### 4.5. Ihme ja uskonnollinen merkitys

Hyvin moni on liittänyt omaan ihmeen käsitteeseensä termit uskonnollinen tai uskonnollisesti merkityksellinen. Monet ovat käyttäneet uskonnollisuuden käsitettä joko niin, että se on ollut lisä yliluonnollisen tai jumaluuden käsitteiden ohessa tai osittain näille synonyyminen. Joidenkin mukaan se on välttämätön ehto ihmeelle. Tässä alaluvussa tarkastellaan sitä, millä tavalla uskonnollinen merkityksellisyys on sidottu ihmeen käsitteeseen. Millä perusteella sen ajatellaan olevan välttämätön ihmeelle ja missä merkityksessä? Toisesta näkökulmasta voidaan kysyä, riittääkö käsite uskonnollinen yksin ehdoksi ihmeelle? Riittääkö ihmeen käsitteellis-ontologiseksi kriteeriksi pelkästään, että tapahtuma tai teko on uskonnollisesti merkittävä, tai että se tapahtuu uskonnollisessa kontekstissa. Jos se riittää, mitä uskonnollinen siinä tapauksessa olisi?

Aika yleinen on näkemys, jonka mukaan uskonnollinen merkityksellisyys tulee olla välttämättä mukana tapahtumassa tai teossa, jotta se olisi ihme.<sup>368</sup> Tätä mieltä olevien kirjoittajien kesken ihmeen muut ehdot saattavat vaihdella hyvinkin paljon. Yleensä uskontoa tai uskonnollista ei lähdetä määrittelemään ja yleistä on myös, että uskonnollinen samaistetaan implisiittisesti pitkälle kristinuskoon.<sup>369</sup> Vain muutamat puhuvat uskonnollisesta neutraaliudesta eri uskontojen kesken tai haluavat soveltaa uskonnollisen käsitettä tasapuolisesti eri uskontojen kesken.<sup>370</sup>

Esimerkiksi Richard Swinburne pitää uskonnollista merkityksellisyyttä ”jossain mielessä” välttämättömänä ehtona ihmeelle. Hän sanoo sellaisten tapahtumien, joilta puuttuu uskonnollinen merkityksellisyys, olevan pikemminkin luonnehdittavissa ”taikuudeksi tai henkimaailman ilmiöiksi” kuin ihmeiksi. Swinburne sanoo joidenkin tosin käyttävän termiä ihme ilman viittausta uskonnolliseen merkityksellisyyteen. Tällöin sillä tarkoitetaan ”jotakin erittäin odottamatonta ja erittäin toivottua”. Tällainen käyttö on kuitenkin Swinburnen mukaan paljolti ”johdannaiskäyttöä”, eikä sillä hänen mielestään ole uskonnonfilosofista mielenkiintoa. Siksi Swinburne ei käsittele sitä sen enempää eikä myöskään perustele käsitystään sen laajemmin.<sup>371</sup>

---

368 Samoin arvioi asian mm. Steve Clarke; Clarke 2003b, 460.

369 Ks. tästä esimerkiksi Swinburne 1970, 32.

370 Näin tekevät mm. Stephen Mumford, Morgan Luck, Michael Grosso ja Po-Shen Loh. Ks. Mumford 2001, 192; Luck 2003, 467; Grosso 1997, 182; Loh 2001, 1.

371 Swinburne 1970, 8–9: ”But in order to be a miracle, an event must surely have religious significance in some sense. Extraordinary events lacking religious significance are more appropriately characterised as magical or



Myös Stephen S. Bilynskyj tuo voimakkaasti esiin sen näkemyksensä, että uskonnollinen merkityksellisyys on välttämätön ehto ihmeelle. Kantansa perusteeksi Bilynskyj mainitsee ensiksi sen, että fyysisesti mahdoton tapahtuma aina ”osoittaa tekijäänsä eli Jumalaan”. Toisena syynä Bilynskyj mainitsee, että ilman uskonnollista merkityksellisyyttä ”joitakin” ihmeisiin liittyviä epistemologisia ongelmia ei voida ratkaista adekvaatilla tavalla.<sup>372</sup> Lopuksi Bilynskyj mainitsee vielä syyksi sen, että Jumalalla ei ole uskonnollisen merkityksellisyyden ulkopuolella riittävää syytä toteuttaa fyysisesti mahdotonta tapahtumaa.<sup>373</sup> Bilynskyj ei suoranaisesti pohdi uskonnollisen merkityksellisyyden käsitteellistä sisältöä. Hän sivumennen yhtyy käsitykseen, että tapahtuma on uskonnollisesti merkityksellinen, jos se ”tekee jollekulle hyvää tai opettaa tarpeellisen uskonnollisen opetuksen ja on tällöin sopusoinnussa jumalan luonnetta koskevien hyväksytyjen uskomusten kanssa.” Bilynskyjin mukaan ”tällainen merkityksellisyys ei ole pelkästään subjektiivista, sillä se on kenen tahansa havaittavissa, joka kuuluu sopivaan yhteisöön tai jolla on sopivat uskomukset Jumalan luonteesta.”<sup>374</sup>

Bilynskyjin esitys uskonnollisen merkityksellisyyden sisällöstä jää kehälliseksi ja ylimalkaisen pinnalliseksi. Väite uskonnollisen merkityksellisyyden ei-subjektiivisuudesta osoittaa Bilynskyjillä olevan jonkinlainen naiivin realistinen merkitysteoria, jonka mukaan merkitys on arvioijasta riippumaton ja jotenkin reaalisesti kiinni kohteessaan. Bilynskyjin mainitsemat perustelut uskonnollisen merkityksellisyyden välttämättömyydelle osoittavat myös ontologisesti naiivia

---

psychic phenomena rather than as miracles.” Muista tiedoista ks. myös Swinburne 1970, 8–10; Swinburne 1989a, 6–8.

372 Bilynskyj 1983, 151: ”However, religious significance is a necessary condition for the miraculous. This is so, in part, because a physically impossible event points to God as its author. — Religious significance must also be part of the definition of miracle if there is to be an adequate solution to some of the epistemological difficulties surrounding miracles.”

373 Bilynskyj 1983, 209: ”It also follows from the fact that God would have no sufficient reason to bring about a physically impossible event, apart from its religious significance, that religious significance is a necessary condition of such an event.” Bilynskyjin perustelut tässä kohden jäävät kuitenkin niukoiksi. Useimmiten hän vain toteaa ilman perusteluja, että uskonnollisen merkityksellisyyden tulee olla välttämätön ehto ihmeelle. Hän kyllä käyttää kymmeniä sivuja sen osoittamiseen, että pelkkä uskonnollinen merkityksellisyys ei ihmeellisyyteen riitä. Tämän todistelun lomassa siellä täällä hän aina välillä vain toteaa, ettei hän kuitenkaan kielellä uskonnollisen merkityksellisyyden kuuluvan yhtenä osana ihmeen välttämättömiin ehtoihin. Ks. esimerkiksi Bilynskyj 1983, 6, 151, 160, 187–188.

374 Bilynskyj 1983, 159: ”— it does someone good or teaches a needed religious lesson, in harmony with accepted beliefs concerning the character of God. Such significance is not purely subjective, since it will be recognized by anyone in the appropriate community or anyone with appropriate beliefs concerning God’s character.” Ks. myös Bilynskyj 1983, 160. Myöskään kirjansa epistemologisessa osassa Bilynskyj ei määrittele käsitteitä ”uskonnollinen merkityksellisyys” tai ”uskonnollinen konteksti” tai ”uskonnollisesti sopivat olosuhteet”, ks. esimerkiksi Bilynskyj 1983, 225 ja 234.

realismia.<sup>375</sup> Väite, ettei Jumalalla olisi syytä tehdä ihmettä uskonnollisen todellisuuden ulkopuolella, vie Bilynskyjin kehäpäätelmään. Hänhän määritteli 'uskonnollisen' viittaamalla Jumalaan. Jumalan ei olisi edes periaatteessa mahdollista tehdä ihmettä uskonnollisen todellisuuden ulkopuolella, koska Bilynskyjillä juuri Jumalan käsite määrittää 'uskonnollisen'.<sup>376</sup>

Vetoaminen epistemologiseen seikkaan, eli siihen, että ilman uskonnollista merkityksellisyyttä emme voisi tietää "Jumalan" olevan fyysisesti mahdollittoman tapahtuman tekijä, paljastaa keskeisen apologeettisen motiivin Bilynskyjin uskonnollisuusnäkemyksessä. Ihme halutaan siinä pitää rajatusti tietynlaisena uskonnollisena käsitteenä ja sellaisena tapahtumana, jonka vain tietty Jumala voi saada aikaan. Voisihan nimittäin kuvitella tapahtuman, joka olisi laajemmin ymmärretyn uskonnollisuuden mukaan yhtä erikoinen ja merkityksellinen, mutta joka ei olisi Bilynskyjin tarkoittaman Jumalan tekemä. Pelkkä yleinen uskonnollinen merkityksellisyys ei siis takaa, että ihmeeksi väitetty teko on nimenomaan tietyn Jumalan tekemä.<sup>377</sup>

Swinburnen ja Bilynskyjin eksklusiivinen ihmemääritelmä tuntuu kuitenkin olevan liian ahdas aktuaalisen kielenkäytön kannalta. Myös Swinburnen maininta kysymyksen filosofisesta mielenkiinnostomuudesta on outo, koska monet uskonnonfilosofit pyrkivät tekemään ihmekäsitystä mielekkääksi viittaamatta käsitteeseen uskonnollinen. Kehällisyyden lisäksi monen uskonnollisuusmäärittelyn

375 Samanlainen naiivi käsitys on J. C. A. Gaskinilla. Hänkin pitää uskonnollista merkityksellisyyttä ihmeen välttämättömänä ehtona. Esimerkiksi pelkkää taikurin selittämätöntä tempua tai luonnonoikkuu ei Gaskinin mukaan tule edes harkita mahdollisena ihmeenä, jos ne esiintyvät uskonnollisesti neutraalissa kontekstissa. Sen sijaan on Gaskinin mukaan helppo nähdä, että muiden muassa Lasaruksen kuolleista herättämisellä tai Jeesuksen kuolleista herättämisellä, jos ne tapahtuivat, "oli erittäin huomattava uskonnollinen merkitys." Gaskin tosin myöntää, että uskonnollisen merkityksellisyyden määrittelemine ei ole helppoa; Gaskin 1984, 137.

376 Myös Gaskinin uskontomääritelmä on kehällinen, vaikka se on Bilynskyjin määritelmää laajempi: "uskonnollisesti merkityksellinen tapahtuma on sellainen, joka vahvistaa tai valaisee jotain moraalista tai metafysisistä opetusta jossakin uskonnossa, tai on yhteydessä johonkin uskontoon, tai on muuten selvästi sopusoinnussa sen kanssa, minkälaisen uskomme Jumalan luonteen (*character*) olevan." Ks. Gaskin 1984, 137. Myös Francis J. Beckwith edellyttää, että "ihme tapahtuu merkityksellisessä historiallis-uskonnollisessa kontekstissa" ja että "ihme on tapahtuma, josta 'jumala' on vastuussa." Jumalalla Beckwith tarkoittaa mitä tahansa "suuren voiman" omaavaa rationaalista ei-inhimillistä agenttia. Jumalan tietäminen ihmeen agentiksi on Beckwithin mukaan mahdollista seuraavien ominaisuuksien perusteella: ihmeen tarkoitus, ajoitus, eksistentiaalinen merkitys, uskonnollinen konteksti ja inhimillinen mahdollisuus. Useasti käyttämäänsä termiä 'uskonnollinen konteksti' Beckwith ei missään määrittele; ks. Beckwith 1989a, 7, 11–13, 62–64. Muita tutkijoita, jotka pitävät ihmettä välttämättä jossakin mielessä uskonnollisena, mutta jotka eivät perustele tai tarkemmin määrittele näkemystään, ovat Norman L. Geisler ja Robert Hambrourger; Geisler 1982, 13, 40, 51, 53, 67, 120, 133; Hambrourger 1980, 600–601. Fern puhuu "ihmeessä ilmenevästä arvosta ja tietyistä tarkoituksesta" ja että "voiman ja tarkoituksen ilmentymät yhdessä muiden seikkojen kanssa antavat syyn uskoa yliuskonnolliseen voimaan"; Fern 1982, 352 ja 354.

377 Palaan Bilynskyjin esittämiin epistemologisiin kannanotoihin ihmeen epistemologista puolta koskevassa

ongelma on ylimalkaisuus. Tämä on tietenkin sikäli ymmärrettävää, että uskonnollista tuntuu olevan yleensäkin vaikea määritellä, mutta jos sen varaan rakentaa, olisi sitä tullut eksplikoida laajemmin. Tavallista näyttää viime vuosikymmenten keskustelussa olevan, että uskonnollinen implisiittisesti oletetaan lähes synonyymiseksi käsitteeksi kristinuskon kanssa. Tämä johtaa kuitenkin helposti sentyyppisten onttojen väitteiden esittämiseen, joita voidaan perustella vain kristinuskon opeilla.

Riittääkö määre uskonnollinen ihmeeseen? Realistiselta näkökulmalta kysymystä lähestyvät kirjoittajat ajattelevat yleensä, että uskonnollinen ei ole riittävä ehto ihmeelle. Esimerkiksi Robert Youngin mukaan ei ole oikeutettua pelkän uskonnollisen kontekstin perusteella väittää jumalan ihmeelliseksi johdatukseksi sitä, mitä uskonnon ulkopuolella sanotaan pelkäksi hyväksi onneksi.<sup>378</sup> Jos pelkkä uskonnollisuus tekisi tapahtumasta ihmeen, se monen mielestä kasvattaisi ihmeiden määrän liian suureksi. Kaikkia uskonnollisesti merkityksellisiä tapahtumia täytyisi pitää ihmeenä, mikä tuskin on edes kovin monen uskovankaan mielestä oikein. Silloin ihme olisi synonyymi käsitteelle uskonnollinen merkki.<sup>379</sup> Kaikki tällaiset kommentit nousevat vahvasta realistisesta ontologiasta.

Sen sijaan episteemisemmin ja antirealistisemmin asiaa tarkastelevat näkevät uskonnollisen merkityksellisuuden hyvin toisella tavalla. Monen mukaan ihmeessä on kyse subjektiivisesta tulkinnasta. Tällaisen näkemyksen mukaan nimenomaan uskonnollinen tulkinta tekee erikoisesta tai harvinaisesta tapahtumasta ihmeen.<sup>380</sup> ”Syvää uskonnollista merkityksellisyyttä” on pidetty jopa ihmeen riittävänä ehtona.<sup>381</sup>

alaluvussa, ks. tämän tutkimuksen lukua III.5.3.

378 Young viittaa tässä R. F. Hollandin artikkeliin; Young 1972a, 116; Holland 1965, 44. Myös Ian Walker pitää ongelmallisena kutsua yhteensattumaa ihmeeksi pelkän uskonnollisen merkityksellisuuden perusteella. Ainoina mahdollisuuksina tällaiselle Walker katsoo, että tapahtuma on joko konsistentti Jumalan ”oletetun luonnon” kanssa tai että ihme tapahtuu ”spesifisesti uskonnollisessa” kontekstissa. Kummassakin tapauksessa Walkerin mukaan ihmeen tulee olla harvinainen; Walker 1983, 32.

379 Ks. esimerkiksi Swinburne 1970, 8–10; Swinburne 1989a, 7–9; Bilynskyj 1983, 157–158. Myös H. D. Lewis viittaa ihmeiden runsauden ongelmaan, jos ihme määriteltäisiin uskonnollisen merkityksellisuuden mukaan; Lewis 1965, 303.

380 Hyviä esimerkkejä tästä ovat James E. Gilman ja Wolfhart Pannenberg. Pannenberg 2002, 761: ”A miracle is just an unusual event or action, and religious interpretation identifies it as an act of God. It is at this point that faith enters the picture. To those who believe in God the Creator, the world is full of miracles.” Peter Vardy pitää tällaista tulkinnasta riippuvaa ihmeen määritelmää yhtenä tärkeimmistä ihmämääritelmistä. Hän kutsuu antirealistiksi henkilöä, jonka mielestä sanaa ihme käytetään oikein, jos se on yhtenevä jonkin uskonnollisen elämänmuodon kanssa; Vardy 1999, 211–213. David ja Randall Basinger huomauttavat, että tällainen ihmämääritelmä menettää apologeettisen arvonsa; Basinger & Basinger 1978, 168.

381 Näin toteaa Neil Cantwell; Cantwell 2001, 16: ”The condition of deep religious significance seems to be the most plausible candidate for being both necessary and sufficient in order to call something a miracle.” Lähelle tätä tulevat H. G. Hubbelingin sanamuodot, mutta lyhyestä tekstistä on vaikea saada selvää kuvaa. Hänen mukaansa ihme ”voidaan tulkita merkiksi”, jolloin ”ihme on erikoinen tapahtuma (*a wonderful event*), joka voi inspiroida ihmisiä uskonnollisesti”; Hubbeling 1987, 193.

Toisaalta moni katsoo, että vaikka tapahtuman näkeminen ihmeenä edellyttää uskonnollista viitekehystä, asiaa voidaan tarkastella myös ei-uskonnollisesta näkökulmasta.<sup>382</sup> Jyrkimmin fideistiseen suuntaan kulkee James E. Gilman, joka pitää ihmettä periaatteessa vain uskonnollisena käsitteenä. Ihme on hänen mukaansa ”loogisesti mahdollinen” vain uskonnollisesta maailmankatsomuksesta käsin, jossa oletetaan Jumalan olemassaolo.<sup>383</sup>

Uskonnolliseen merkityksellisyyteen liittyen on käyty jonkin verran keskustelua siitä, pitääkö ihmeen olla aina myönteinen tai hyvä tapahtuma tai teko. On ollut hyvin tavallista olettaa, että ihme on jotenkin myönteinen tai positiivinen tapahtuma. Tämä oletus koskee lähinnä keskustelua ihmeestä yliluonnollisena tapahtumana tai yhteensattumana. Koska monen mielestä Jumalan lisäksi myös muut yliluonnolliset olennot voisivat tehdä ihmeitä, näiden muiden yliluonnollisten olentojen joukkoon on moni sisällyttänyt sellaisia perinteisiä termejä kuten pahalainen. Paholaisen ihmeet ajatellaan intentioltaan pahoiksi teoiksi.<sup>384</sup>

---

382 Näin esimerkiksi Thomas McPherson, George W. Roberts ja Colin Brown; ks. McPherson 1974, 89; Roberts 1975, 55; Brown 1984, 292. Ks. myös Berry 1986, 321. Mm. John King-Farlow & William Niels Christensen, H. G. Hubbeling, Giuseppe Tanzella-Nitti, T. J. Mawson ja Mark Corner pitävät Jumalan interventionistista tekoa ensisijaisesti merkinä; King-Farlow & Christensen 1972, 71; Hubbeling 1987, 193; Tanzella-Nitti 2000, luku V. *Are Miracles knowable in the Context of Scientific Rationality?*; Mawson 2001, 56–57; Corner 2005, 197.

383 Gilman 1989, 481–482: ”This is the epistemological difference that makes all the difference and renders false a third Humean assumption, namely, that miracles are events which by definition should be ascertainable by any person, including those whose set of presuppositions excludes belief in a Deity. — What I do try to show — is that only from within a world-version that presupposes from the start the actuality of God’s existence (and thus the proper basicity of belief in God) is the idea of miracles logically possible and good evidence for supposing that a miracle actually occurred conceivable.” Samantyyppinen käsitys ihmeen ja uskonnollisuuden välisestä suhteesta on Guy Robinsonilla; ks. Robinson 1967, 163–166. Robinsonin tavoin William E. Stempseyllä on vahva käsitys siitä, että ”ihmeet ovat teologisia (tai filosofisia) entiteettejä eivätkä lääketieteellisiä”, ks. Stempsey 2002, 1, 7–8. Myös Thomas McPherson sanoo ihmekäsitteen ”kuuluvan luonnollisesti uskonnolliseen kontekstiin ja kuuluvan tuskin lainkaan sen ulkopuolelle.” Ks. McPherson 1974, 88. Myös niin sanotusti parapsykologisesti suuntautuneet kirjoittajat voivat pitää uskonnollisuutta riittävänä ehtona ihmeen käsitteelliseen määrittelylle. Esimerkiksi Michael Grosso pitää ihmettä uskonnollisesti tulkittuna paranormaalinä ilmiönä; Grosso 1997, 183.

384 Vain Michael J. Langford, Robert F. Mulder, Herbert Burhenn, George N. Schlesinger ja David Basinger tuovat esiin myös sen vaihtoehdon, että mahdolliset pahansuovat yliluonnolliset agentit voisivat tehdä ihmeitä; Langford 1971, 44; Mulder 1971, 174; Burhenn 1977, 488–489; Schlesinger 1977a, 23; Basinger & Basinger 1986, 4. Jotkut kirjoittajat eivät puhu eksplisiittisesti pahansuovista olennoista, mutta mainitsevat kuitenkin yleisemmin ”pahat” ihmeet yhtenä ihmeiden mahdollisuutena; ks. mm. Mumford 2001, 192; Loh 2001, 1. Yksi syy pahojen yliluonnollisten olioiden poisjäämiseen monen kirjoituksesta saattaa olla sellainen voimakas ajattelun perinne, joka vallitsi ainakin skolastisessa protestanttisessa traditiossa, että pahojen voimien ei ajateltu voivan tehdä oikeita ihmeitä (*miracula*), vaan vain ihmetyksiä eli voimatekoja (*mirabilia*); ks. tästä Muller 1985, 193–194. Näin ajattelee ainakin Norman L. Geisler, jonka mukaan ”Saatanan” tekemät erikoiset teot eivät ole ihmeitä, vaan ne ovat vain ”ylinormaaleja” (*supernormal*); ks. Geisler 1999a; Geisler 1999b; Geisler 1999c. Samaan teemaan liittyy myös jonkin verran keskustelua herättänyt kysymys siitä, ovatko jumalan erityiset interventioihmeet valikoivuudessaan ja niukuudessaan moraalisesti ongelmallisia ja jos niin miten; ks. esimerkiksi Keller 1995; McKenzie 1999; Wiles 1986, 69; Vardy 1999, 210; Nichols 1999; Cantwell 2001, 32–35; Lee 2004, 61–72; van der Breggen 2004, 91–166.

## III MITÄ IHMEISTÄ VOIDAAN TIETÄÄ?

### – EPISTEMOLOGINEN KYSYMYS

Edellisessä pääluvussa totesin, että käsitteelle ihme on annettu uusimmassa filosofisessa keskustelussa lukuisia erilaisia kognitiivisia sisältöjä.<sup>385</sup> Kognitiiviset merkitykset voivat olla tiedon, uskon tai epäilyn kohteena. Filosofian alaa, joka tutkii tiedon mahdollisuutta ja luonnetta sekä uskomusten oikeutusta, kutsutaan tietoteoriaksi eli epistemologiaksi. Tässä pääluvussa otan tarkastelun kohteeksi uusimman filosofisen ihmekeskustelun epistemologiset näkemykset. Keskustelua valaistaan arvioimalla näkemyksiä filosofisesti lähinnä siltä kannalta, millaisiin tietoteoreettisiin ja tieteenfilosofiin taustaoletuksiin näkemykset pohjautuvat. Keskustelussa esitettyjen näkemysten taustalta nostan esiin sellaiset seikat, joiden perusteella eri kirjoittajat päätyvät oleellisesti erityyppisiin ratkaisuihin ihmeiden epistemologisissa kysymyksissä. Ennen varsinaista tarkastelua selvitän joidenkin ihmekeskustelun kannalta keskeisten epistemologisten termien sisältöä pääpiirteissään sen mukaan kuin ne nykyisessä niin sanotussa analyyttisen filosofian traditiossa yleisimmin ymmärretään. Näin hahmottelen tärkeimmät käsitteelliset välineet, joilla analysoin filosofista ihmekeskustelua.

Tietoa voidaan tarkastella ainakin kolmelta epistemologisesti tärkeältä näkökulmalta: tiedon subjektin, tiedon sisällön ja tiedon oikeutuksen kannalta. Näistä ensimmäisen osalta voidaan todeta, että tiedolla varsinaisessa merkityksessä on aina subjekti, joku, joka on sen luonut eli käsitteellistänyt tai pitää sitä tietona. Jos tiedon subjektina on vain yksi henkilö, voidaan puhua subjektiivisesta tiedosta. Jos tiedolla on subjektina useita henkilöitä, voidaan puhua intersubjektiivisesta tiedosta. Jos tiedon

---

385 Ihmeen käsitettä voitaisiin käyttää myös ei-kognitiivisesti esimerkiksi emotion ilmaisuun tai eettisissä normissa.

subjektina ovat – ainakin potentiaalisesti – kaikki henkilöt, tiedon voidaan sanoa olevan universaalista.<sup>386</sup> Tällä tiedon subjektia koskevalla erottelulla on keskeinen merkitys ihmeiden epistemologisen keskustelun ymmärtämiselle. Sen avulla voidaan ymmärtää, mitä tarkoittaa, että joku tarkastelee ihmeitä esimerkiksi objektivistisesta, ei-objektivistisesta tai kontekstualisoivasta näkökulmasta.<sup>387</sup>

Toinen ihmekeskustelun kannalta merkityksellinen epistemologinen kysymys koskee tiedon subjektin ja tiedon kohteen välistä keskinäistä asemaa ja suhdetta. Sen mukaan, minkälaiseksi tuo suhde on ajateltu, voidaan erottaa erilaisia tietoteorioita. Niin sanotuissa realistisissa tietoteorioissa ajatellaan tiedon kohteen olemassaolon ja sen ominaisuuksien olevan subjektista erillisiä ja itsenäisiä. Tiedon kohteena on tällaisissa teorioissa tiedostajasta riippumaton todellisuus.<sup>388</sup> Niin sanotussa terveen järjen - tietoteoriassa (*common sense*) oletetaan ihmisen synnynnäisen tietoisuuden, järjen ja havaintojen antavan sellaisenaan luotettavaa tietoa, koska muuten ajautuisimme hedelmättömään skeptisismiin. Naiivissa realismissa todellisuuden ajatellaan olevan suoraan havaintojen ja niistä muodostetun tiedon kaltainen. Monet pitävät terveen järjen -teoriaa ja naiivia realismia liian epäkriittisinä. Niin kutsutussa kriittisessä realismissa hyväksytään ajatus, että kokemustieto edellyttää käsitteellisyttä, mutta käsitejärjestelmät nähdään muutettavissa olevina suureina sen mukaan kuin reaalisesta todellisuudesta saadun tiedon määrä ja laatu paranevat. Niin sanotussa tieteellisessä realismissa tiede on dominoivasti tiedon lähde ja normi.<sup>389</sup> Antirealistisissa tietoteorioissa sen sijaan ajatellaan, että se, minkä havaitsemme ja oletamme todellisuudeksi, on enemmän tai vähemmän meidän itsemme tekemää eli käsitteidemme

386 Vrt. Niiniluoto 1980, 136–139; Lammenranta 1993, 72–73. Subjektiiivisella tiedolla skeptisessä merkityksessä tarkoitetaan perustelemattomia käsityksiä, joiden sisältö riippuu ainakin osittain tiedon haltijasta; ks. Niiniluoto 1980, 138–139.

387 Voidaan kysyä myös, minkälaista tietoa ihmeistä oleva tieto on, mikä on sen laji tai kohde ja mikä on sen lähde. Näillä seikoilla ei kuitenkaan ole ollut kovin suurta merkitystä ihmekeskustelun ymmärtämisessä. Tieto voi olla esimerkiksi henkilön tuntemista, taidon hallitsemista tai käsitys todellisuuden asiainiloista. Sisällön osalta voidaan puhua analyttisestä, synteettisestä, apriorisesta (ennen kokemusta olevasta) ja aposteriorisesta (kokemuksen jälkeen tulevasta) tiedosta. Yleensä ihmeistä kirjoittaneet pitävät ihmeitä koskevaa tietoa synteettisenä aposterioritietona todellisuuden asiainiloista. Tiedon sisältönä on silloin väitteen käsitteellinen sisältö eli propositio. Propositioilla on referentti eli kohde, johon se viittaa ja josta siinä väitetään jotain. Ks. tarkemmin esimerkiksi Niiniluoto 1980, 137–139; Lammenranta 1993, 73.

388 Itse todellisuus voi olla realistisissa tietoteorioissa ontologisesti monenlainen, esimerkiksi ideaalinen tai materiaalinen. Objektivistinen tulee merkitykseltään lähelle termiä evidentialistinen, mutta evidentialistinen on hankala monimerkityksellisyysensä takia: nekin, jotka eivät hae uskomuksilleen objektiivisia perusteita perinteisen kovan rationalistisen evidentialismin tapaan, voivat hakea uskomuksilleen evidenssiä jossakin heikommassa merkityksessä. Ks. evidentialismista tarkemmin hiukan myöhemmin tässä samassa luvussa.

389 Jos tieto ajatellaan saatavan ensisijaisesti ihmisen järjen, ymmärryksen tai intellektuaalisen intuition avulla, näkemystä kutsutaan yleisesti rationalismiksi. Jos taas tiedon lähteenä ja kriteerinä on ensisijaisesti aistihavainnot ja niihin perustuva kokemus, näkemystä kutsutaan yleisesti empirismiksi. Tällä klassisella

ja tiedollisten asenteidemme aikaansaamaa.<sup>390</sup>

Hyvin yleisen käsityksen mukaan tiedon – ollakseen tietoa – tulee olla totta. Tietoteorioiden keskeinen kysymys on, millaiseksi totuus ymmärretään. Niin sanotun korrespondenssiteorian mukaan totuus ajatellaan uskomuksen ja reaalisten tosiasioiden väliseksi vastaavuudeksi. Koska tämä johtaa viime kädessä paradoksaaliseen tilanteeseen, jossa pitäisi verrata tutkittavina olevia uskomuksia sellaisiin uskomuksiin, joita meillä on tosiasioista, eli verrata yksiä mentaalisia ilmiöitä (representaatioita) toisiin, korrespondenssiteorialle on etsitty vaihtoehtoja. Yleisimmän vaihtoehdon, koherenssiteorian mukaan totuus on uskomusten keskinäistä yhteensopivuutta. Pragmaattisen näkemyksen mukaan puolestaan totta on se, mikä tietoa sovellettaessa toimii parhaiten tai on käyttökelpoisin. Monet ovat kuitenkin pitäneet kaikkia kolmea edellä esiteltyä totuuskäsitystä kehällisinä tai relatiivisina ja siten epätydyttävinä. Siksi jotkut turvautuvat niin sanottuun epistেমiseen totuusteoriaan, jossa totuus samaistetaan tiedon oikeutukseen. Epistemologisessa keskustelussa tämä tarkoittaa usein evidentialistista totuusteoriaa. Sen mukaan totta on näkemys, jolle on parhaat ja vakuuttavimmat perusteet.<sup>391</sup>

Kolmas näkökulma tietoon on tiedon oikeuttaminen. Tällä on ratkaiseva merkitys ihmekeskustelun epistemologian oikealle ymmärtämiselle. Yksittäisellä henkilöllä voi olla subjektiivisia perusteita katsoa tietävänsä jotain olematta intersubjektiivisesti oikeutettu tai hyväksytty uskomaan niin. Henkilölle voi riittää, että

---

tiedon lähteen erottelulla ei ole ollut juurikaan merkitystä ihmekeskustelussa.

390 Antirealistisia teorioita on useita erilaisia, mutta niillä ei ole ihmekeskustelun analyysin kannalta ollut suurta merkitystä. Kantilaisessa transsendentaalisessa idealismissa aika ja avaruus eivät ole jotakin vain meidän ulkopuolella olevaa, vaan ajan ja avaruuden objektit ovat aistikyvystämme ja ymmärryksestämme riippuvia. Konstruktivismissa todellisuus relativoidaan käyttämiimme käsitteisiin. Konstruktivismin mukaan kukin käsitejärjestelmä rakentaa omanlaisensa todellisuuden. Fenomenalismissa ajatellaan, että todellisuuden peruselementteinä ovat itse aistimussisällöt. Redusoivaa antirealismia edustaa niin sanottu naturalistinen tietoteoria. Siinä korostetaan kognitiivisista prosesseista ja niiden suhteesta ympäristöön tehtyjen tutkimustulosten merkitystä tietoteorian muodostamisessa. Tutkimalla ihmisten normaalia käyttäytymistä ajatellaan saatavan selville jonkinlainen luonnollinen teoria tietämisestä. Äärimmilleen vietyä tällainen tietoteoria on pelkkää deskriptiivistä psykologiaa. Niiniluoto 1980, 120, 136–142; Audi 1988, 8–29, 51–64; Hoppers 1967, 122–141; Määttänen 1995, 57–76; Lammenranta 1993, 26–29, 36–49, 57–61.

391 Klassisen määritelmän mukaan tieto on oikeutettu (tai hyvin perusteltu) tosi uskomus. Kaikille hyväksyttävää perusteita vaativan evidentialisminkin leimallinen piirre ovat relatiivisuus ja antirealistisuus. Sen mukaanhan totuus riippuu viime kädessä evidenssistä, ei reaalisesta todellisuudesta. Realismin mukainen ajatus, että totuus pysyy totuutena, vaikka jollekin kilpailevalle mutta epätodelle uskomukselle saataisiin vakuuttavimmat perusteet, tuntuu monesta oikealta. Klassiseen määritelmään oikeutusehdon sijaan on nykyään ehdotettu mm. kumoutumattomuutta tai luotettavuutta. Ks. tarkemmin muita tiedon määritelmiä ja teorioita totuudesta esimerkiksi Lammenranta 1993, 82–114; Niiniluoto 1980, 108–113; Haaparanta & Niiniluoto 1986, 20–21; Creel 2001, 96–98; Määttänen 1995, 142–145; Steup 1996, 1–18. Ekstensionaalista semantiikasta ks. Niiniluoto 1980, 118–121. Matthias Steup ei pidä koherentsmia totuusteorianä. Lisäksi hän introdusoi totuusteoriaksi verifikationismin, joka tulee muuten lähelle epistēmistä totuusteoriaa, paitsi että sen mukaan totta on se, jolle on *ideaalinen* oikeutus; Steup 1996, 5–7.

hän itse pitää tietoaan totena. Tällöin voidaan sanoa, että henkilöllä on subjektiivinen oikeutus tietoonsa. Jos on kyse useammasta tiedon subjektista, mutta ei kaikista, käytän termiä kollektiivinen oikeutus. Tieto subjektiivista vahvemmassa mielessä – intersubjektiivinen tieto – eroaa subjektiivisesta todesta mielipiteestä tai yleisestä luulosta siinä, että se on muidenkin tiedoksi hyväksymää. Sillä on jossakin mielessä yleisesti hyväksytyt ja pätevät perusteet. Jos tiedon edellytetään olevan jossakin mielessä kaikkien tiedon subjektien hyväksymää, on kyse universaalisesta oikeutuksesta. Universaalisti oikeutetun tiedon ajatellaan olevan subjektineutraalia eli objektiivista. Tämä tarkoittaa, että sen sisältö on ainakin periaatteessa kaikkien subjektien hyväksyttävissä. Subjektiivinen ja kollektiivinen oikeutus ovat kumpikin ei-universaalisia oikeutusnäkömyksiä.<sup>392</sup>

Hyvin yleisesti katsotaan, että tiedollinen oikeutus on välttämättä sidoksissa totuuteen. Myös tämä erottelu on merkittävä ihme keskustelun ymmärtämisen kannalta. Eri oikeutusteorioiden ymmärtävät oikeutuksen kytköksen totuuteen eri tavoilla. Foundationalismissa uskomukset oikeutetaan joidenkin muiden uskomusten, tosin katsottujen niin sanottujen perususkomusten avulla. Siksi sen voidaan sanoa olevan reduktionistinen teoria. Perususkomukset katsotaan oikeutetuksi itsessään ja ne ovat juuri perusta, jotka oikeuttavat muut uskomukset. Esimerkiksi sekä perinteinen

---

392 Perinteisesti oikeutus ymmärrettiin normatiiviseksi käsitteeksi siitä, mikä kytkee uskomuksen sillä tavalla totuuteen, ettei se jäisi pelkäksi sattumalla saaduksi todeksi uskomukseksi tai onnekaaksi arvaukseksi. Viimeaikaiset tietokäsitteen roolista kielenkäytössä voidaan katsoa yleisesti muuttaneet aiempaa käsitystä tiedon oikeutuksesta. Oikeutusta ei enää pidetä tiedon välttämättömänä ehtona. Oikeutetulta tiedolta vaaditaan yleensä, että sen on oltava ainakin jossain määrin varmaa. Nykyään yleisesti hyväksytään fallibilistinen näkemys, että oikeutettukin tieto voi olla väärää tai virheellistä. Riippumatta siitä, mitä totuusteoriaa kannatetaan, nykyään ajatellaan hyvin yleisesti, että oikeutus tai perusteet eivät välttämättä takaa totuutta; fallibilismista ks. Niiniluoto 1983, 48–49, 80; Lammenranta 1993, 14. Oikeuttaminen on myös sellainen normatiivinen käsite, jota voidaan soveltaa totuuden lisäksi moraalisesti ja käytännöllisesti. Tässä esitellyn oikeutuksen näkökulma on laadittu ensisijaisesti tiedon subjektin eli tiedon omistajan kannalta. Siksi siinä voidaan sanoa korostuvan tiedon sosiologinen puoli, mutta olen korostanut sitä siksi, että pidän sitä ihme keskustelun analyysin kannalta valaisevana. En ole tavannut nykyepistemologisessa kirjallisuudessa termejä *kollektiivinen oikeutus*, *ei-universaalinen oikeutus* tai *universaalinen oikeutus*, mutta pidän niitä kuvaavina tiedon oikeutuksen sosiologisessa kuvaamisessa. Martin Kusch käyttää termien *subjektiivinen* ja *kollektiivinen* kanssa hyvin samansisältöisesti termejä *individuaalinen* ja *kommunaalinen*; Kusch 2002, esimerkiksi s. 140. Kuschin terminologiassa käsite *kontekstuaalinen oikeutus* on hyvin läheinen *kommunaaliselle oikeutukselle*, mutta hän haluaa tehdä kontekstuaaliseen teoriaan tiettyjä parannuksia ja kutsuu näin kehittämäänsä omaa versiotaan siitä kommunitarismiksi. Sen mukaan kaikki oikeutus on reaalisesti välttämättömästi aina yhteisöllistä ja institutionaalista sekä siten sosiaalista ja poliittista. Kusch siis kieltää subjektiivisesti oikeutetun tiedon olevan varsinaisessa mielessä oikeutettua tietoa; Kusch 2002, erit. s. 89, 131–170. Kusch näyttäisi käyttävän termiä *yleinen oikeutus* tarkoittamaan oikeutusta joka on sekä universaalista tiedon subjektien osalta että globaalista tiedon kohteen alan osalta; Kusch 2002, erit. s. 29, 37. Termejä *lokaalinen* ja *globaalinen* oikeutus tai luotettavuus käytetään epistemologiassa yleisesti tarkoittamaan oikeutuksen tai luotettavuuden alan laajuutta uskomusten käsitteellisesti-ontologisessa kentässä; niillä ei yleensä kuvata uskomusten omistajien piiriä. Ks. oikeuttamisesta tarkemmin Lammenranta 1993, 88–89, 108–119, 129–134; Steup 1996, 8–20, 69–88; Stenmark 1995, 216–221. Subjektiivisesta ja objektiivisesta tiedosta ks. Niiniluoto 1980, 138–139.



rationalismi että empirismi ovat foundationalistisia oikeutusajattelultaan. Rationalistit ajattelivat, että perususkomukset ovat järjen avulla tajuttavissa olevia välttämättömiä totuuksia ja siksi epäilyksettömiä. Muut varmat uskomukset johdetaan näistä uskomuksista deduktiivisesti. Empiristit taas ajattelivat joidenkin aistikokemusten olevan riittävän vahvoja perususkomuksiksi. Foundationalismin ongelma on, että perususkomuksia on vaikea oikeuttaa. Kaikkea voidaan epäillä, myös perususkomuksia. Niin sanottu radikaali foundationalismi vaatii perususkomuksilta varmaa erehtymättömyyttä. Tällaisista perususkomuksista tulee kuitenkin helposti sisällyksettömiä. Toinen ongelma radikaalissa foundationalismissa on, miten konklusion voisi tehdä varmasti. Aistikokemuksen ja aineellisen maailman välistä korrelaatiota näyttää olevan mahdoton epäilyksettömästi osoittaa. Fenomenalismi ratkaisee ongelman sanomalla, että aistikokemukset ovat yhtä kuin ulkomaailma.<sup>393</sup>

Maltillisessa foundationalismissa perususkomuksilta ei vaadita erehtymättömyyttä, vaan niitä pidetään *prima facie* -oikeutettuina kunnes toisin todistetaan. Tällainen näkemys tulee lähelle niin sanottua negatiivista koherenssiteoriaa, jossa kaikkien uskomusten ajatellaan olevan oikeutettuja, ellei ole perusteita hylätä niitä. Varsinaisessa eli positiivisessa koherenssiteoriassa uskomus on oikeutettu vasta, kun sille on löytynyt yhteensopivuutta ja positiivista tukea muiden uskomusten kanssa. Koherenssiteorioiden ongelma on konservatiivisuus: voimassa oleva uskomusjärjestelmä vie aina voiton sitä vastaan sotivista uusista havainnoista. Uskomusjärjestelmän kehittyminen lähemmäs totuutta näyttäisi estyvän.<sup>394</sup>

Yhteinen piirre foundationalismille ja koherentismille on, että ne eivät ota huomioon uskomusten syntytapaa, vaan kiinnittävät huomiota vain niiden sisältöön. Siksi niitä sanotaan synkronisiksi oikeutusteorioiksi. Sen sijaan reliabilismissa, joka on näistä poikkeava diakronistinen oikeutusteoria, oikeutus riippuu ensisijaisesti uskomuksen kausaalisesta alkuperästä ja sen tosiasiallisesta psykologisesta elinhistoriasta. Reliabilismissa oikeutus on foundationalismin tapaan lineaarista,

---

393 Lammenranta 1993, 129–152; Niiniluoto 1983, 48, 290. Lammenranta ja Niiniluoto kääntävät foundationalismin suomeksi sanalla *fundamentalismi*. Käännös on sikäli huono, että se voi sekaantua sekä uskonnonhistorialliseen fundamentalistiseen liikkeeseen (tämän huomion on tehnyt myös Timo Koistinen; Koistinen 2001, 39, alaviite 32) että epistemologisessa keskustelussa eräälle toisenslaiselle oikeutusteorialle annettuun nimeen. Nimittäin Martin Kusch kutsuu foundationalismia ja koherentismia reduktiivisiksi oikeutusteorioiksi (koska ne redusioivat oikeutuksen toisiin uskomuksiin) ja ei-reduktiivisista oikeutusteorioista hän käyttää synonyymisesti nimeä fundamentalismi. Kuschin mukaan klassinen esimerkki fundamentalismista on Thomas Reidin terveen järjen -oikeutusteoria; uudemmissa fundamentalistisista teorioista Kusch mainitsee erityisesti Alvin Plantingan ja Anthony Coadyn teorit; Kusch 2002, 37–43.

394 Lammenranta 1993, 152–164.

päätelyketjussa etenevää. Uskomusten historiaa tutkimalla löydetään joitakin varhaisia perususkomuksia, kuten havaintouskomuksia, introspektiivisiä uskomuksia tai muistiuskomuksia, jotka puolestaan lopulta perustuvat ei-uskomuksellisiin aistimustiloihin. Reliabilismin ongelma on siinä, että sen pitää jotenkin erottaa luotettavat kausaaliset ja psykologiset prosessit epäluotettavista. Siksi reliabilistit vaativat yleensä vain jonkinlaista riittävää tai heikkoa *prima facie* -luotettavuutta.<sup>395</sup> Näin joudutaan kuitenkin koherentismille tyypillisiin ongelmiin.<sup>396</sup>

Oikeutusta voidaan tarkastella myös rationaalisuuden kannalta. Ihmeistä käydyssä keskustelussa onkin hyvin tavallista joko puolustaa tai kiistää uskoa ihmeisiin vetoamalla rationaaliseen, järkevään (*rational, reasonable*). Käsitettä rationaalisuus voidaan käyttää monenlaisissa merkityksissä, mutta yleistävästi voidaan sanoa, että rationaalisuudessa on kyse kriittisyydestä ja kyvystä päätellä ja toimia (tai uskoa tai arvioida) oikein tai tarkoituksenmukaisesti. Rationaalisesta uskosta tai tiedosta voidaan puhua selvimmin sellaisen uskomuksen ja tiedon yhteydessä, joka on johdettu muista tosiasioista tai uskomuksista. Tällöin rationaalisuus riippuu siitä, ovatko premissit eli perusteet (*reasons, grounds*) tosia, evidenssi luotettavaa ja päätely (*reasoning*) pätevää. Irrationaalinen toiminta tai uskomus puolestaan käsitetään yleensä sellaiseksi, jolle ei ole hyviä perusteita tai siihen on päädytty oikeiden periaatteiden vastaisesti. Mitä hyvät perusteet tai oikeat periaatteet kulloinkin ovat, voi eri yhteyksissä olla hyvinkin eri asia riippuen siitä, mitä niiden arvioija itse painottaa ja arvostaa. Rationaalisuuskäsitteen avulla voidaan kätevästi ilmaista tiedon oikeutus: tieto on (tietyissä tilanteissa) oikeutettua, jos se on rationaalista. Rationaalisuus- ja oikeutuskäsitteitä käytetään joskus jopa synonyymisesti, mutta yleensä

---

395 Lammenranta 1993, 164–185. Reliabilismi ymmärretään tässä tutkimuksessa totuusteoreettisesti niin sanottuna prosessireliabilisminä, jossa huomio kiinnittyy uskomuksen synnyttäneiden ja säilyttäneiden prosessien luotettavuuteen. Niin sanotussa indikaatioreliabilismissä huomio on itse uskomuksen sisällöllisessä luotettavuudessa. Ks. tarkemmin Lammenranta 1993, 101. Oikeutusteorioita voidaan luonnehtia myös monelta muulta kannalta kuin synkronisuus–diakronisuus-akselilla. Hyvin yleinen jaottelumalli on internalistinen–eksternalistinen, jossa huomio kiinnitetään erityisesti siihen, onko oikeutuksen perusta pelkästään jotenkin uskomuksen subjektin sisäinen ja tietoinen asia vaiko subjektin ulkoiisiin, reaaliisiin asioihin perustuva asia. Prosessireliabilismin katsotaan yleensä edustavan eksternalismia, foundationalismia ja koherentismin internalismia. John Pollock (Joseph Cruzin kanssa) on esittänyt jaottelun doksastiset–ei-doksastiset-teoriat. Tässä jaottelussa huomio kiinnittyy siihen, onko oikeutus pelkästään uskomuksiin ja niiden välisiin suhteisiin perustuva vai onko perustana jotakin niiden ulkopuolistakin. Pollockin mukaan eksternalistiset teoriat ovat aina ei-doksastisia, internalistiset voivat olla jompiakumpia. Ks. Lammenranta 1993, 178–183; Steup 1996, 84–86; Pollock & Cruz 1999, 22–27; Koistinen 2001, 84–85. Lammenrannan indikaatioreliabilismin näyttäisi tulevan hyvin lähelle doksastisuutta. Näin syvälle menevät oikeutusteoreettiset jaottelut eivät kuitenkaan ole erityisen relevantteja uusinta ihme keskustelua analysoidessa.

396 Martin Kuschin kommittaristisen näkemyksen mukaan reliabilismin ongelma on siinä, että siinä luullaan luotettavuuden olevan viime kädessä luonnollinen tosiasia, vaikka se on hänen mukaansa sosiaalinen status; Kusch 2002, 91–101, 169.

rationaalisuudessa painottuu subjektin toiminnan asiallisuus ja vastuullisuus suhteessa ympäristöönsä ja päämääriinsä ja se on deskriptiivisempi käsite kuin oikeutus, jonka arviointi on objektiivovaa, periaatteellista ja preskriptiivistä. Rationaalisuus on otettu mukaan moniin eri oikeutusteorioihin. Yhden arvion mukaan tieto on rationaalista, jos se on muodostettu foundationalistisesti, toisen mukaan taas, jos se on koherentismin mukaisesti saanut positiivista tukea muista uskomuksista. Järkevyydelle voidaan antaa monia sisältöjä ja kullekin sisällölle vielä eri tilannekohtaisia ehtoja.<sup>397</sup>

Näkemystä, että tulee etsiä yhtä ja kaikille hyväksyttävissä olevaa rationaalisuutta, oikeutusta ja totuutta perustelemalla kaikki uskomukset julkisilla ja kaikkien hyväksymillä perusteilla ja evidenssillä, on tapana kutsua evidentialismiksi.<sup>398</sup> Evidenssinä ja perusteina voidaan käyttää mitä erilaisimpia asioita, kuten väitteitä, periaatteita ja kokemuksia. Erilaisia evidentialistisia suhtautumistapoja voidaan valaista erilaisilla näkemyksillä rationaalisuudesta. Niin sanotussa formaalisessa rationaalisuudessa eli sääntörationaalisuudessa vaaditaan, että uskomukset tulisi johtaa nimenomaan hyvien tai oikeiden periaatteiden mukaisesti ollakseen rationaalisia. Tällaisesta tyypillinen esimerkki on klassinen rationalismi. Tieteellisessä rationaalisuudessa puolestaan rationaalisuus perustuu tieteeseen, sen tutkimusmetodiikkaan ja tiedeyhteisön sosiaalisen arviointisysteemin antamiin tuloksiin. Oikeutusteorioista lähimmäksi tieteellistä rationaalisuutta tulee niin sanottu positiivinen koherenssiteoria, jossa tiedolta edellytetään toisten uskomusten positiivista tukea. Niin sanotussa presumptionistisessa tai realistisessa

---

397 Vrt. Gert 1999, 772–773; Stenmark 1995, 1–7, 19–37, 65–67, 218, 235; Cohen 1992, 415–419; Niiniluoto 1980, 138; Harman 1997, 149–150; Kusch 2002, 85–90.

398 Terminologisesti seuraan tässä aika yleisesti uskonnonfilosofiassa käytettyä tapaa määritellä evidentialismi hyvin laajasti; ks. esimerkiksi Koistinen 2000a, 221–222; Koistinen 2000b, erit. s. 39–42; Koistinen 2001, 31–33; Knuuttila 2003, 25–27. Tässä tutkimuksessa sen merkitys on hyvin lähellä käsitettä objektiivistinen. On huomattava, että tällaisessa laajassa määritelmässä evidentialismiin on sisällytetty myös niin sanottu rationalistinen uskonnonfilosofia kummassakin muodossaan, vahvassa ja pehmeässä (*hard rationalism*, *soft rationalism*); ks. tästä tarkemmin esimerkiksi Koistinen 2000b, 42–64. Vaikka evidentialismi suppeammassa merkityksessä (jossa yleisen oikeutuksen ja rationaliteetin perustaksi esitetään ensisijaisesti empiris-demonstratiivista evidenssiä) ja rationalistinen uskonnonfilosofia (jossa evidenssin ajatellaan koostuvan painotetusti toista tosista uskomuksista ja loogisesti pätevästä ja kattavasta päättelystä kuten filosofisista jumalatodistuksista) voitaisiin myös erottaa toisistaan, on niiden yhdessä pitäminen sikäli perusteltua, että kummankin näkökulma totuuteen ja tiedon oikeutukseen on painokkaasti objektiivistinen. Richard Feldman pitää evidentialismille vaihtoehtoisena kilpailijana joko episteemisiin hyveisiin keskittyvää oikeutusteoriaa tai kausaalisia teorioita kuten reliabilismia; Feldman 1992, 121–122. Voidaan kuitenkin huomauttaa, että jos niissä etsitään – kuten näyttää – jotakin objektiivista oikeutuksen perustaa ja jotakin metatason universaalista totuutta, nekin voidaan nähdä evidentialistisina. Tällöin evidentialismin ainoat aidot vaihtoehdot olisivat wittgensteinilaisen filosofian ja postmodernististen filosofioiden mukaiset radikaalit kontekstualistiset ja relativistiset ei-universaaliset oikeutuskäsitteet. Myös Martin Kusch näyttäisi jakavan oikeutusteorioiden vaihtoehdot tähän tapaan. Hän haluaa edustaa ja puolustaa teorioita, joita hän kutsuu kommunitarismiksi ja kvietismiksi (*quietism*). Niiden mukaan globaali ja universaali oikeutus on jotenkin periaatteessakin mahdotonta; Kusch 2002, 37, 43–44, 134–135. Tosin tällaisen universaalisesti relatiivoivien väitteiden ongelma on siinä, että ne ovat epäkoherentisia itsensä kanssa.

rationaalisuusmallissa otetaan vakavasti ihmisen rajallisuus ja elämäntilanne arvioitaessa hänen tekojensa tai uskomustensa rationaalisuutta. Oikeutusteorioista tämä tulee lähimmäksi subjektiivisesti tai kollektiivisesti tulkittua reliabilismia. Jyrkimmillään evidentialismi on silloin, kun tiedon oikeutus kytketään objektiivisesti tulkittuun radikaaliin foundationalismiin. Tämä tulee hyvin lähelle niin sanottua objektiivista rationaalisuutta, jossa rationaalisuus ajatellaan puhtaasti ei-subjektiiviseksi ja deterministiseksi objektiivisten ja universaalien kriteerien pohjalta. Toinen ääripää taas on täydellisen relativisesti tulkittu rationaalisuus, jossa eri rationaalisuuksien välillä ei ole minkäänlaista yhteismitattavuutta. Täydellisen subjektivismin ja objektivismin väliin voidaan katsoa sijoittuvan niin sanottu kontekstualismi eli kontekstuaalinen rationaalisuus. Sen mukaan rationaalisuus voi olla erilaista sen mukaan, onko kyse esimerkiksi tietyn elämänmuodon, paradigman tai maailmankatsomuksen sisäisestä rationaalisuudesta. Jos siinä painottuu käsitteellisesti sosiaalista ryhmää korostava komponentti, kutsun sen mukaista rationaalisuutta termillä kollektiivinen rationaalisuus. Esimerkiksi jollekin uskonnolliselle uskolle voidaan vaatia pelkkää subjektiivista rationaalisuutta vahvempaa rationaalisuutta, mutta samalla kiistetään sen edellyttävän universaalisesti oikeutettua objektiivista rationaalisuutta. Riittää, kun usko on rationaalista jonkin ryhmän sisällä. Uskonnonfilosofiassa tällaisesta asenteesta on tyyppiesimerkki niin sanottu wittgensteinilainen fideismi.<sup>399</sup>

Rationaalisuuden lisäksi käsitettä tiede on käytetty usein silloin, kun on haluttu joko kiistää tai puolustaa ihmeisiin liittyviä, erityisesti epistemologisia näkemyksiä. Tieteen käsite voidaan yhdistää ensisijaisesti joko tieteen tuloksiin, tieteen metodiin tai tieteen sosiaalis-käytännölliseen toimintaan.<sup>400</sup> Näiden seikkojen mukaisesti voidaan korostuksina

---

399 Vrt. Stenmark 1995, 39–44; 56–64, 193–198, 212–216, 301–306, 341–345; Konyndyk 1986, 97–107; Niiniluoto 1980, 81–84; Koistinen 2000b, 58–59; Kirjavainen 1975, 50–55. Termin *kollektiivinen rationaalisuus* olen ottanut käyttöön läheiseksi synonyymiksi *kontekstuaaliselle rationaalisuudelle* sen kuvaavuuden takia, vaikka en ole nähnyt sitä muualla käytettävän. Sitä hyvin lähelle tulee Kenneth Konyndykin käsite kommunaalinen evidentialismi; Konyndyk 1986, 104. Silloin kun puhutaan tiedon omistajista, tuntuu terminologisesti sopivammalta ajatella, että *subjektiivisen* ja *objektiivisen* (tai *universaalisen*) välillä on ryhmään viittaava *kollektiivinen* eikä asioihin ja esineisiin viittaava *kontekstuaalinen*. Esimerkiksi kahden eri yhteisön, kollektiivin, voisi ajatella toimivan keskenään erilaisen rationaalisuuden mukaan, vaikka ne laitettaisiin muuten samanlaiseen ulkoiseen kontekstiin. Mikael Stenmark antaa *kontekstille* lähimmäksi synonyymiksi *käytännön* (*practice*), mutta pitää sille läheisenä synonyymienä myös *yhteisöä* (*society*), *traditiota* ja *kulttuuria*. Esimerkkeinä käytännöistä Stenmark mainitsee tieteen ja uskonnon; Stenmark 1995, 303–305. Stenmark jaottelee rationaalisuuden myös ”sisäiseen” ja ”ulkoiseen” rationaalisuuteen, joista sisäinen rationaalisuus tarkoittaa yksilön tai ryhmän tämänhetkisten uskomusten sisäistä koherentsisuutta ja ulkoinen samojen uskomusten koherentsisuutta yksilön tai ryhmän ulkopuolella oleviin uskomuksiin; Stenmark 1995, 68–70. Tässä jaottelussa sisäinen rationaalisuus tulee käsitteellisesti hyvin lähelle subjektiivista ja kollektiivista rationaalisuutta, mutta tämä jaotelu ei ole niin kuvaava (varsinkaan uskomusten oikeutuksen kannalta) kuin jaotelu subjektiivinen–kollektiivinen–universaalinen.

400 Haaparanta & Niiniluoto 1986, 7–9.

puhua resultaristisesta, metodologistisesta ja institutionalistis-pragmatistisesta tiedenäkemyksestä.<sup>401</sup> Tieteellisestä dogmaattisuudesta voidaan puhua heikossa mielessä silloin, jos tieteen uskotaan jo löytäneen johonkin asiaan lopullisen tiedon, ja vahvassa mielessä silloin, jos tieteen ei ylipäätään katsota enää saavuttavan uusia totuuksia.<sup>402</sup> Metodologinen optimismi korostaa tieteen metodologiaa ja äärimmilleen vietyinä näkee tieteen metodisten sääntöjen takaavan oikeat tulokset. Jos tieteen katsotaan olevan ainoa tapa saada oikeaa ja objektiivista tietoa todellisuudesta, on kyse tieteellisestä realismista. Jos erityisesti luonnontieteen uskotaan antavan vastauksen kaikkiin todellisuutta koskeviin kysymyksiin, puhutaan skientismistä.<sup>403</sup>

Tutkittavana oleva keskustelu ihmeistä jakautuu kahteen pääosaan epistemologiselta perusasenteeltaan. Suurimmassa osassa keskustelua päätavoitteena oli päästä yleiseen, kaikkien osapuolien hyväksyttävissä olevaan yhteisymmärrykseen ihmeistä koskevasta tiedosta. Kutsun tätä keskusteluksi objektiivisesta ihmeuskosta eli objektivistiseksi keskusteluksi. Tästä ylivoimaisesta valtavirrasta poikkeaa vain erittäin pieni vähemmistö kirjoittajia, jotka eivät yhdy objektiivisten perusteiden etsintään vaan tarkastelevat ihmeitä muusta näkökulmasta. Kutsun tätä pienempää pääosaa keskusteluksi ei-objektiivisesta ihmeuskosta eli ei-objektivistiseksi keskusteluksi.

Epistemologisen pääluvun rakenne on seuraava. Ensimmäisessä alaluvussa (III.1.) käsitellään keskustelun ei-objektivistinen osa eli sellaiset kirjoittajat, jotka eivät tähtää ihmeiden epistemologiassa universaaliin oikeutukseen ja jotka eivät hae vastauksia objektiivisesta, kaikille yhteisestä perustasta. Sen jälkeen tulevissa

---

401 Pragmatistisen tiedenäkemyksestä ks. tarkemmin esimerkiksi Niiniluoto 1986, 46–47 ja Trigg 1993, 174–180.

402 Jos tieteen tulokset nähdään ensisijaisesti tietona tai informaationa, on kyse kognitivismista, jos taas yksipuolisesti toimintasuosituksina, on kyse behaviorismista. Jos tulokset nähdään sinänsä arvokkaiksi riippumatta siitä, mihin niitä voidaan soveltaa tai mitä niistä seuraa käytännössä, puhutaan verismistä. Jos tieteellisellä tiedolla on ensisijaisesti välineellistä arvoa esimerkiksi perusteena selittämislle, ymmärtämislle tai tietylle uskomukselle, näkemystä kutsutaan instrumentalismiksi. Jos tulosten totuudella ei ole suurta väliä, vaan ennen kaikkea niiden informatiivisuudella, näkemystä kutsutaan informationistiseksi. Tällaiset erotelut eivät kuitenkaan ole olleet uusimmassa filosofisessa ihmekekskustelussa merkittäviä.

403 Niiniluoto 1980, 60–86, 228–230; Trigg 1993, 96–101. Tieteellisen realismin eri lajeista ks. Tuomela 1983, 36–37, 44–62. Skientismistä ks. myös Sorell 1991, 1–3; Stenmark 2001, 1–17. Ihmeet ajatellaan hyvin usein sellaisiksi tapahtumiksi tai teoiksi, jotka ovat sattuneet menneessä ajassa. Menneiden tapahtumien todentamisessa on käytännössä kyse historiallisesta jäljittämisestä, jossa nykyisyydestä käsin tehdään päätelmiä menneisyydessä vallinneisiin tosiasioihin tai tapahtumiin. Päätelyn perustana käytetään menneisyyden jättämiä jälkiä ja jäänteitä. Historiallista todistusaineistoa eli evidenssiä ovat kaikki historian tapahtumista nykypäivään säilyneet merkit tai historialliset jäljet kuten arkeologiset löydöt sekä omakohtaiset tai toisten antamat kirjalliset tai sanalliset tiedonannot. Historian tutkimukseen kuuluu myös näiden jälkien etsiminen ja niiden historiallisen arvon arvioiminen eli niiden tulkinta. Historiantutkimukseen kuuluu myös menneiden tapahtumien selittäminen tekemällä hypoteeseja ja testaamalla niitä käytettävissä olevalla evidenssillä. Ks. Niiniluoto 1980, 227–228; Kirkinen 1987, 25–26, 29–31, 34–38.

alaluvuissa tarkastellaan keskustelun objektivistista valtavirtaa eli evidentialistista keskustelua. Tämä osa jaetaan omiin lukuihinsa sen perusteella, puolustetaanko uskoa ensisijaisesti ihmeeseen, joka on selittämätön tapahtuma (III.2.), luonnon- tai luonnonlainvastainen tapahtuma (III.3.), halutaanko usko tällaisiin ihmeisiin kiistää (III.4.) vai koskeeko keskustelu yliluonnollisia tapahtumia ja yliluonnollisen olennon tekoja (III.5.). Objektivistisen keskustelun viimeisin teema koskee ihmeiden epistemologista roolia (III.6.). Se on ehdollista keskustelua siitä, että jos tiedettäisiin ihmeen tai ihmeitä tapahtuneen, mikä rooli tällaisella tiedolla olisi ihmeiden epistemologisessa keskustelussa. Erityisesti tällöin on kysytty, olisiko tällaisella tosiasialla evidentialista arvoa teismien tai eri uskontojen totuuden puolesta.

## 1. EI-OBJEKTIIVINEN IHMEUSKO

Vaikka suurin osa uusimman ihmekeskustelun epistemologisesta osasta on koskenut sitä, onko olemassa ihmeuskon puolesta – tai sitä vastaan – intersubjektiiivisesti, objektiiivisesti tai universaalisesti hyväksyttäviä perusteita, on pieni osa kirjoittajista kuitenkin edustanut vastakkaista lähestymistapaa. Yhtäältä eräiden kirjoittajien mukaan uskolle ihmeiden tapahtumiseen ei ole edes tarvetta etsiä objektiiivista tietoa tai universaalisti hyväksyttyjä perusteita. Toisen kannan mukaan ihmeet ovat ensisijaisesti tai pelkästään uskonyhteisön asioita, joten mitään yleisiä eri kielipelien välisiä järkiperaisyyden kriteerejä ihmeuskolle ei ole eikä niitä kannata etsiä. Tällaisissa näkemyksissä halutaan edustaa subjektiiivista tai kollektiivista oikeutusteoriaa ja kontekstuaalista käsitystä rationaalisuudesta. Niiden mukaan eri henkilöt tai ryhmät voivat olla oikeutettuja keskenään erisisältöisissä uskomuksissaan ja käyttäytyä yhtäläisen rationaalisesti omista lähtökohdistaan tarkasteltuna.<sup>404</sup>

---

404 On huomattava, että myös objektivistisen keskustelun yhteydessä on nähtävissä eri kirjoittajien näkemyksissä ei-objektiiivisen rationaalisuuden ja ei-universaalisen oikeutuksen piirteitä. Näillä kirjoittajilla tällaiset piirteet eivät kuitenkaan ole olleet hallitseva tai pääasiallinen näkökulma. Joidenkin kirjoittajien tapauksessa tosin rajaa objektivistisen ja ei-objektivistisen kesken on ollut aika vaikea vetää. Yleisesti voi todeta, että jos kirjoittaja haluaa vain tarkastella ihmeitä ei-objektiiivisesta näkökannalta tai kertoo edustavansa tätä näkökantaa, hän kuuluu ei-objektivistisen keskustelun piiriin, mutta jos hän haluaa joillakin perusteilla muille puolustaa tai perustella ihmeuskon ei-objektiiivista oikeutusta, hän kuuluu objektivistisen

## 1.1. Perusteet irrelevantteja

Ensimmäisen käsityksen mukaan sen pohtiminen, millä evidenssillä ihmeisiin pitäisi uskoa, on irrelevanttia. Tämän käsityksen mukaan ihmeiden epistemologinen kysymys ei edes nouse esiin jossakin yleisessä mielessä. Tämä on tyypillistä sellaisille kirjoittajille, jotka määrittivät ihmeen ensisijaisesti subjektiivisesti. Esimerkiksi ihme voidaan määritellä ”aivotapahtumaksi” tai todeta kunkin ihmisen oman tulkinnan ratkaisevan puhtaasti sen, mikä on ihme. Täten tiedollisia ongelmia ei synny eikä erityisiä intersubjektiivisia perusteita kaivata.<sup>405</sup> Germain Grisez’n subjektiivisesta määritelmästä seuraa hänen omien sanojensa mukaan, että ”ihmeen tietämisen mahdollisuus on osa itse ihmeen mahdollisuutta”, koska ihme edellyttää persoonallista uskoa ihmeen ylikuulolliseen aikaansaajaan. Grisez katsoo, että ihme ei ole mikään objektiivisesti havaittavissa oleva luonnonlain rikkoutuma ja että ilman subjektiivista arviota ihmeeksi tulkittu tapahtuma jäisi ”pelkäksi selittämättömäksi luonnolliseksi tapahtumaksi” eikä se olisi ihme.<sup>406</sup>

Gareth Moorelle ihme Jumalan tekona on vain joidenkin ihmisten tapa ilmaista, ettei jollakin tapahtumalla ollut lainkaan aiheuttajaa. ”Kun sanotaan, että Jumala sen teki, ei tarkoiteta, että joku teki sen, sillä Jumala tekee sen, mitä ei kukaan tee, ja Jumala aiheuttaa sen, jota ei mikään aiheuta.” Kristitylle tietty tapahtuma on Mooren mukaan ihme juuri siksi, ettei sitä kukaan aiheuttanut (ja siksi hän ajattelee, että se oli Jumala). Ateisti taas ajattelee samoin, että kaikella on syynsä, mutta hän jää neuvottomaksi, koska ei kykene (toistaiseksi) löytämään mitään syytä tapahtumalle. Mitään kiistaa uskovan tai ateistin välille siten ei Mooren mukaan synny.<sup>407</sup>

---

keskustelun piiriin.

405 Tällaiset käsitykset on Geoffrey Ashella ja Wolfhart Pannenbergilla; Ashe 1978, 189: ”But the actual miracles at the root of such events usually happen in the brain, on too tiny a scale to perceive.” Ks. myös esimerkiksi Ashe 1978, 11, 17, 189–191; Pannenberg 2002, 761; Pannenberg 2002, 760: ”A miracle is just an unusual event or action, and religious interpretation identifies it as an act of God. It is at this point that faith enters the picture.”

406 Grisez ei näe aiheelliseksi lähteä keskustelemaan siitä, tapahtuuko hänen määrittelemään ihmeitä vaiko ei. Grisez 1975, 327: ”In chapter twenty-one I drew the conclusion that creation as a whole can be regarded as the self-expression of the creator or as a communication of his goodness.” Grisez 1975, 338: ”I do not see why one would ever consider any happening a miracle unless one had an independent ground for thinking that there is a creator.” Grisez 1975, 339: ”For a miracle is defined, not as an objective event contrary to natural law, but as an event which can be taken as a signal from the creator.” Grisez 1975: 341: ”A miracle is not primarily a personal favor. It is rather a signal, a special communication from the creator. — Whether miracles as I have defined ‘miracles’ do or do not occur is not under consideration here.”

407 Moore 1988, 221 (kursivointi alkuperäinen): ”To be justified in calling it a miracle, we do not have to establish *both* that there are no cause for its not falling *and* that there was one after all, namely God.” Moore 1988, 223 (kursivointi alkuperäinen): ”To say that God brought it about is not to say that *somebody* brought

Yhteistä tämäntyyppisille kirjoittajille, kuten Grisez ja Moore, on, että ihmeen episteemisiä kysymyksiä ei pidetä relevantteina, koska ihme on määritelty subjektiiviseksi tai ei-universaaliseksi tiedoksi tai tulkinnaksi. Ihmeen epistemologiset ongelmat redusoituvat sosiolingvistiksi tai leksikografisiksi kuvailuiksi siitä, miten ihme-termiä tosiasiallisesti käytetään. Oleellista ei ole jonkinlaisen objektiivisen tai esimerkiksi tieteellisen yhteisymmärryksen saaminen ihmeistä.<sup>408</sup>

## 1.2. Uskonyhteisön asioita

Toisen ei-objektivistisen pääryhmän mukaan puhe ihmeistä on wittgensteinilaisittain ensisijaisesti tai pelkästään kunkin uskonyhteisön asia, joten mitään yleisiä, eri kielipelien välisiä järkiperaisuuden kriteerejä ihmeuskolle ei ole eikä niitä kannata etsiä, vaikka perustelut kunkin yhteisön sisällä olisivatkin relevantteja. Selvimmin asian sanoo Roger A. Shiner. Hänen mukaansa tapahtuman sanominen ihmeeksi on Jumalan olemassaoloon kohdistuvan uskon ilmaisemista – ja päinvastoin,

---

it about. God does what *nobody* does; God causes what *nothing* causes.” Moore 1988, 224–226: ”It is not that they [a Christian and an atheist] are over-hasty in settling, each according to his own prejudice, the question of the identity of the invisible agent. There is just no such question here. They can each react with certainty because there is no question that can give rise to doubt.” Ks. myös Moore 1988, 219–226. Moore esittää samantyyppistä selitystä yhteensattumaihmeille: Kun meille tapahtuu vastoinikäminen, mutta selviämme siitä ihmeellisellä tavalla, voimme teisteinä kiittää Jumalaa hyvästä pelastavasta yhteensattumasta. Mutta jos saamme myöhemmin tietää, että koko juttu olikin jonkun henkilön kuje, emme kiitäkään enää Jumalaa mistään, vaan pidämme asiaa vain huonona pilana ja moitimme sen aiheuttajan. Mooren mukaan edellisessä tapauksessa emme kuitenkaan moiit Jumalaa vastoinikämisestä, koska se ”ei ollut kenenkään aiheuttama”. Moore tuntuu ajattelevan tässä vahvasti Wittgensteinin merkitysteorian mukaisesti. Moore siteeraa useita kertoja Wittgensteinia. Moore jopa katsoo kielen käytön määrävään yleistä ontologista todellisuutta; ks. tästä tarkemmin tämän tutkimuksen alaviite 141. Mooren ehdotus, että Jumala tekee uskovan mukaan sen, ”mitä kukaan ei tee” (*what nobody does*), pätee joihinkin kielenkäytön tilanteisiin, mutta näkemystä voidaan myös arvostella. Jos vedotaan uskonnolliseen kielenkäyttöön, kuten Moore teki, sieltä ei ole vaikea löytää myöskään vastakkaisia esimerkkejä. Eivätkö monet uskovat puhu Jumalasta ihmeen tekijänä täysin samantyyppisillä lauseilla kuin mistä tahansa ihmisestä teon tekijänä?

- 408 Ks. myös James F. Sennettin kirjoitusta, jossa tämä määrittää ihmeen episteemisesti sellaisiksi kaitselmustapahtumiksi, jotka havaitaan Jumalan tekemiksi luonnonlain rikkomuksiksi. Näin Sennettillä ei ole tarvetta pohtia tällaisen ihmeen epistemologiaa; Sennett 1996, Section III. Samantyyppinen näkemys on Roger W. McWatersilla, jonka mukaan ihmeen ihmeeksi tajuaminen on enemmänkin intuitiivinen kokemus kuin tiettyjen yleisten ehtojen täyttymistä. Henkilö näkee tapahtuman ihmeenä, jos se sopii hänen teoriaansa ihmeistä ja jos se antaa tietyn merkityksen hänen ihme-termilleen. ”Ihmiset näkevät asiat sellaisina kuin heidän tietonsa, uskomuksensa, kiinnostuksenkohteensa, odotuksensa jne. valmistelevat heidät näkemään.” ”Kysymys ihmeiden mahdollisuudesta on teoriariippuvainen kysymys.” Ks. McWaters 1974, erit. s. 223–229. Myös Edward L. Schoen tarkastelee yksilön ihmeuskoa vain henkilön oman sisäisen ja persoonakohtaisen rationaliteetin kannalta; ks. Schoen 1985, 128–129. Ks. myös Robert Oakesin erikoista käsitystä mystisessä kokemuksessa tapahtuvasta ”epistemologisesta ihmeestä”. Tällä Oakes tarkoittaa ”itseautenttista kokemusta” (*self-authenticating experience*), jossa Jumala antaa yksittäiselle subjektille erehtymättömän oikeutuksen uskoa tietyn kokemuksen totuudellisuuteen. Näin henkilöllä on Oakesin mukaan ”aposteriiorinen ja ei-kriteriologinen” varmuus, että Jumala on olemassa; Oakes 1981, 107–108.



usko Jumalan olemassaoloon tarkoittaa valmiutta nähdä tietyt tapahtumat ihmeinä. Shinerin mielestä kiistaa ”uskonnollisen uskon” ja ”sekulaarin uskon” välillä ei voi ratkaista. Hän vertaa tätä kiistaa ”outoon tammipeliin”, jossa toinen pelaa vain mustilla ruuduilla ja toinen vain valkeilla ruuduilla; pelaajat eivät koskaan kohta toisiaan. Kumpikaan ei voita, muttei myöskään häviä. Shiner edustaa tässä kohtaa kontekstualisoivaa rationaalisuutta ja oikeutusajattelua, joka muistuttaa niin sanottua wittgensteinilaistyyppistä fideismia. Sen mukaan totuus ja ymmärtäminen ovat välttämättömässä sidoksessa sosiaaliseen osallistumiseen siihen ryhmään, jonka piirissä kyseisestä totuudesta puhutaan.<sup>409</sup>

Shinerin näkemyksessä on kuitenkin ongelma. Jos Shiner on tarkoittanut todeta eri näkemysten yhteensovittamattomuuden universaaliksi totuudeksi, kuten näyttää, hän itse luopuu tässä kohden ei-universaalisesta oikeutusajattelusta. Hänhän yrittää oikeuttaa universaalisti ei-universaalista oikeutusta. Shiner näyttää ajattelevan, että on olemassa jokin metarationaalisuuden alue, josta voidaan ainakin yrittää arvioida uskonnollista uskoa ja ei-uskonnollista uskoa yhteismitallisesti. Hän ei itse haluakaan tässä tarkastelussa pelata outoa tammipeliä. Shinerin kuten muidenkin ei-universaalisuuden tai kollektiiviseen oikeutukseen perustuvia kantoja voidaan tältä osin kritisoida epäjohdonmukaisuudesta. Se joka ajattelee tässä metatarkastelua koskevassa kysymyksessäkin ei-universaalisuuden oikeutuksen mukaan, mutta on Shinerin kanssa eri mieltä, ei ole mitenkään intellektuaalisesti velvoitettu hyväksymään hänen väitettään eri uskojen ei-verrattavuudesta.

Myös Colin Brown edustaa fideismia. Hän määrittelee ihmeet hyvin perinteisin kristillisin termein Jumalan erityisiksi teoiksi luonnossa. Hän kuitenkin vetää siitä

---

409 Shiner 1975, 389–392 (kursivointi alkuperäinen): ”Insofar as traditional faith shares with contemporary secular agnosticism and atheism that it [the existence of God] is an experimental issue, with miracles the decisive evidence, both are mistaken. – – There is no logically and epistemologically independent way of settling putatively subsidiary questions about whether a certain event was a miracle, or whether a certain man was Christ the Son of God, independently of settling putatively main questions about whether there is a transcendent God with certain attributes. – – However, a person can only see an event as a miracle, and thus push it forward in the campaign to defend the viability of his pattern, if he already believes in the existence of God, and *vice versa*. To say an event is a miracle is not to provide independently assessable evidence for, but is to *express one’s belief in* the existence of God. To express one’s belief in the existence of God is to express a preparedness to see events as miracles. – – This essential ambivalence [of the natural world, which makes it hard to see how natural world can provide evidence for Christian faith] means that, analogously, to deny that an event is a miracle is not to provide independently assessable evidence against the existence of God, but is to *express one’s belief in* secular agnosticism or atheism, and to express such a belief is to express a refusal to see events as miracles.” Muista tiedoista ks. Shiner 1975, 392. Myös Terence Penelhumin mukaan teisti ja skeptikko jäävät joissakin kysymyksissä ratkaisemattomaan tilanteeseen; ks. Penelhum 1971a, 160–161 ja Penelhum 1971b, 277–280. Ks. myös kommenttia alaviitteessä 404. Wittgensteinilaisesta fideismistä ks. esimerkiksi Kirjavainen 1975, 50–55.

sellaisen yleisen johtopäätöksen, että ihmeet eivät voi olla tieteellisen tutkimuksen kohteena, koska tiede voi käsitellä luontoa vain sellaisena kuin se on itsessään ilman Jumalaa. Brown myöntää, että tämän kaiken sanominen on uskonnollisen uskon tunnustamista. Siinähan edellytetään tiettyjen totuusehtojen täyttymistä ennen kuin ihmeistä voidaan puhua mielekkäästi. Brownin mukaan ”uskon kieliopin” puitteissa ihmeillä on mielekäs paikka.<sup>410</sup> Tällainen perusfideistisen kannan mukaan ihmeuskolle ei tarvitse alkaa etsiä universaalista oikeutusta tai objektiivisia rationaalisuusehtoja, vaan se on sisäisesti rationaalista tietyn elämänmuodon sisällä.<sup>411</sup> Ihmeiden epistemologia on kuitenkin fideistisen kannan mukaan sikäli intersubjektiivista, että se ei ole vain yhden subjektin näkemys, vaan se on myös kaikkien muiden tiettyssä elämänmuodossa elävien keskenään ymmärrettävissä. Oikeutuksen voidaan sanoa olevan tällöin kollektiivista.<sup>412</sup> Brownin ”uskon hyppyä” kuvaavassa lausumassa näkyy selvästi monien fideistien ongelmallinen siirtyminen huomaamattaan objektivoivaan oikeutusajatteluun, joka muistuttaa loogiselta empirismiltä perittyä positivistisepohjaista merkitysteoriaa, jossa keskeistä on mielekkyyden määräytyminen totuusehtojen mukaan.<sup>413</sup>

---

410 Brown 1984, 292: ”The kind on miracles that Christians believe in are not pure random manifestations. They are manifestations of a divine ordering of the nature with which we are familiar, and of the eschatological order of Christian hope. In neither case could they have come about if nature had been left to itself. For this reason miracles cannot be the object of scientific investigation, for science can only deal with nature as it is left to itself. To speak in this way is, of course, to make a confession of faith. It is to suggest what truth-conditions would have to obtain in order to speak meaningfully of miracles. It is to suggest, as it were, a grammar of belief, in terms which miracles have a meaningful place.”

411 Lähelle Brownin ajatuksia tulee Thomas McPherson. Hänen mukaansa usko ihmeisiin ei ole evidenssin asia. Hänen mukaansa ihmekertomusten totuuskysymystä ei ratkaista yrittämällä tutkia objektiivista evidenssiä, koska itse kysymystä evidenssistä ei voida loogisesti erottaa kyseessä olevan uskonnon sisällöstä ja asenteista. McPhersonin mukaan ”ihmeen käsite on uskonnollinen”; McPherson 1974, 87–89. Myös Jeffrey C. Eaton edustaa fideismiä ja siksi hän varoittaa evidentialistisen asenteen mukanaan tuomasta vaarasta. Hänen mukaansa ihmeet ovat ei-järjellinen todistus Jumalan todellisuudesta. Eatonin mukaan evidenssin etsiminen erikoisille tapahtumille voi vaarantaa tällaisten ihmeiden oikeanlaisen ymmärtämisen, jos evidenssin etsiminen johtaa niiden yliluonnollisen puolen väheksymiseen; Eaton 1985, 220.

412 Selkeä esimerkki tämän piirteen korostamisesta on James E. Gilmanin artikkeli, jossa Gilman fideistisesti pitää uskoa Jumalan olemassaoloon edellytyksenä ihmeen näkemiselle ja kiistää siksi kokonaan epistemologisen tarpeen perustella ihmeuskoa jollakin ”pakottavilla argumenteilla”. Usko ihmeisiin on ”rationaalista ja oikeutettua” Gilmanin mukaan ”vain uskon yhteisön sisällä” (*only within a community of faith*); Gilman 1989, 481–482, 485–486. Ks. fideismistä tarkemmin: Abraham 1985, 76; Penelhum 1997, 376–382. McPhersonin lisäksi fideistisesti ihmeistä ajattelevat ainakin John Macquarrie, A. P. Shooman ja S. Richards. Macquarrien mukaan tapahtuman tulkitseminen ihmeeksi ei ole subjektiivinen asia. Vaikka uskoa (*faith*) ei voi todistaa oikeaksi tai kumota (*proof or disproof*) millään julkisella havainnolla tai argumentilla, sen sisältö vahvistuu uskon yhteisön etenevässä elämässä (*in the community's subsequent life of faith*); Macquarrie 1977, 252, 253. Shoomanille oikea elämänmuoto on usko Jumalan olemassaoloon; ks. Shooman 1987, 13–17, 191–194; Shooman 1990, 10–14, 159–160. Richards sanoo, että ihme voidaan ymmärtää Jumalan teoksi vain ”uskonnollisissa yhteisöissä” ja että ”rationalistit” etsivät niille vaihtoehtoisia selityksiä; Richards 2003. Myös katolilaisaustaisella Giuseppe Tanzella-Nittillä on samansuuntainen käsitys; ks. Tanzella-Nitti 2000, luvun V. *Are Miracles knowable in the Context of Scientific Rationality?* alaluku 2. *Elements for a 'Theology of Miracle' meaningful for the World Science*.

413 Objektivoiva fideismin on tiettyjä historiallisia yhteyksiä wittgensteinilaiseen fideismiin. Ks. siitä ja käsitteellisen relativismin ongelmista esimerkiksi Kirjavainen 1975, 21–23, 55–61.

Jyrkempää, eräänlaista uskontoekspansionistista fideismia edustaa A. T. Nuyen. Nuyenin mukaan ihmeusko ei ole pohjimmiltaan kognitiivinen tai järkiperäinen vaan emotionaalinen intohimon asia. Uskomukset, jotka voivat olla joko rationaalisia tai irrationaalisia, ovat erilaista uskoa kuin uskonnollinen usko. Usko ihmeisiin on Nuyenin mukaan ensisijaisesti uskoa ja toivoa hyvään ja oikeudenmukaiseen tulevaisuuteen. Kantiin vedoten Nuyen esittää, että tällainen ihmeusko on jokaisen rationaalisen ihmisen velvollisuus; olisi irrationaalista sammuttaa tällainen usko. Usko ei ole yhtä kuin rationaalisuus, mutta vapaa rationaalinen ihminen on Nuyenin mukaan myös syvästi uskonnollinen.<sup>414</sup> Tällaisessa ekspansionistisessa fideismissä ajatellaan, että uskonto on jossakin mielessä ylin tai laajin ymmärryksen muoto, jonka perspektiivistä muita keskenään yhteensopimattomia ajattelu- ja elämänmuotoja voidaan selittää ja jonka sisään ne siten tässä mielessä mahtuvat.<sup>415</sup>

Esitellyt fideistiset näkemykset perustuvat oikeutusajattelultaan ei-universaaliseen, kollektiivisesti ymmärrettyyn foundationalismiin, koska niissä ainakin jotkin uskomukset oikeutetaan tiettyjen selvien, kyseisessä uskonnollisessa elämänmuodossa vallitsevien kyseenalaistamattomien uskomusten nojalla. Siksi tämä oikeutus pätee vain tuon uskonnollisen elämänmuodon sisällä. Jos tällaista oikeutusta perustellaan universalisoivasti esimerkiksi wittgensteinilaisella kielipeliajattelulla, tällaisen näkemyksen ongelmana voidaan pitää sisäistä epistemologista epäkoherenttisuutta. Tämä ilmenee siinä, että tietyn elämänmuodon tai uskonnon

---

414 Nuyen 2002b, 419–427: "My claim is that the belief in miracles, to be religious belief, is an expression of a certain passion, and is not a matter of cognition and hence not a matter of rationality. -- To say, as Gandhi does, that the miraculous, as a religious notion, is beyond intelligibility is not to say that there is an opposition between rationality and religiousness. It is certainly not to say, as I shall argue later, that the belief in miracles is bound to be irrational. It is to say, rather, that rationality and religiousness belong to different orders of classification, or different logical categories. Beliefs that can be rational or irrational and religious belief are of different kinds. -- However, it is in the way Kant himself supplements morality with religious postulates that we can find support for the claim that the religious belief in miracles is not only contrary to reason but also necessary to support the construct of reason. -- Thus, it is not irrational to believe in God and immortality even though reason cannot demonstrate them, reason demands that we believe in them. -- For the religious person, the belief in miracles is an expression of a passionate hope for a particular kind of future, a future in which the good towards which the religious will is inclined is realized. By contrast, the rational believer dwells on the event itself, trying to understand it, to fit it into his or her cognitive network. -- Indeed it would be irrational to extinguish such hope, just as it is irrational to extinguish the kantian hope for the highest good."

415 Mikael Stenmark käyttää termiä "uskonnollinen ekspansionismi" samansuuntaisesta asenteesta vertaillaessaan eri asenteita tieteen ja uskonnon keskinäiseen suhteeseen. Uskonollisen ekspansionismin kanssa samantyyppinen mutta vastakkainen asenne on Stenmarkin mukaan "tieteellinen ekspansionismi". Sen mukaan tieteen tulisi laajeta selittämään kaikki eri elämän alueet. Kumpikin ekspansionistinen suunta ymmärtää siis tieteen ja uskonnon suhteen monistisesti eli niin, että kummallakin on yksi ja sama reviiiri. Tästä poikkeavat sellaiset näkemykset, joiden mukaan uskonnon ja tieteen reviiirit ovat vain osittain päällekkäiset ja kummallakin on myös oma spesifi alueensa (*contact view*), sekä sellaiset näkemykset, joiden mukaan uskonto ja tiede ovat ja ne tulee pitää täysin erillään toistaan (*independence view*); ks. tarkemmin

ulkopuolelta otetuilla arviointikriteereillä (wittgensteinilaisella filosofialla) yritetään varjella omia näkemyksiä muita ulkoisia arviointikriteerejä vastaan. Universaalisesti kaikkien pitäisi hyväksyä arviointikriteeri, että universaaleja arviointikriteerejä ei ole.<sup>416</sup> Fideismi ei ota sinänsä tiettyä kantaa tiedon lähteeseen, totuusteorioihin tai siihen, mikä on tiedon subjektin suhde oletettuun faktuaaliseen todellisuuteen. Tämänäyttypisillä kirjoittajilla tyyppillisesti ei siis joko ole mitään relevantteja epistemologisia ongelmia ihmeistä tai ne redusoituvat ja typistyvät ihmeuskon oikeutuksesta käytyyn keskusteluun. Eri rationaalisuuskäsityksistä fideismin yhteyteen sopii parhaiten niin sanottu kontekstuaalinen ja kollektiivinen näkemys rationaalisuudesta. Sen mukaan eri henkilöt voivat olla toisistaan poikkeavalla tavalla yhtä rationaalisia, koska rationaalisuus arvioidaan suhteessa kunkin omaan, toisistaan poikkeavaan elinympäristöön tai yhteisöön.<sup>417</sup>

## 2. TIETO SELITTÄMÄTTÖMÄSTÄ

Suurin osa uusimman ihmekeskustelun epistemologisesta osasta on ollut objektivistisuuteen painottunutta evidentialistista keskustelua. Se on koskenut sitä, millä perusteilla pitäisi objektiivisesti tai universaalisesti uskoa tai olla uskomatta ihmeen jossakin merkityksessä tapahtuneen.<sup>418</sup> Tämän ja seuraavien alalukujen tarkoitus on analysoida ja

---

Stenmark 2004, 171–172, 259–267.

416 Ks. tästä epäkoherentisuudesta tarkemmin esimerkiksi Stenmark 1995, 336–345; Barnes 1997, 191. En tietenkään väitä, että kaikki fideistit olisivat tällaisia vaatimuksia esittäneet tai tähän epäkoherentisuuteen syyllistyneet.

417 John King-Farlow'n ja William N. Christensenin rationaalisuuskäsitys edustaa selvästi tätä tyyppiä; ks. King-Farlow & Christensen 1972, 72–73. Kontekstuaalisesta rationaalisuudesta tarkemmin ks. Stenmark 1995, 301–311. Uusimmassa uskonnonfilosofiassa vaikuttavista pääsuuntauksista niin sanotun reformoidun epistemologian on katsottu kiistävän universaalisen oikeutuksen ja objektiivisen rationaalisuuden vaatimuksen; ks. esimerkiksi Koistinen 2000b, 92–100. Reformoidun epistemologian yleisen näkemyksen mukaan usko Jumalaan katsotaan foundationalistisesti perususkomukseksi, jota ei tarvitse tai voi perustella millään muulla uskomuksella objektiivisesti, vaan joka tulee hyväksyä sellaisenaan. Reformoidun epistemologian anti-evidentialismi ei kuitenkaan tule ihmekeskustelussa suoranaisesti esille eivätkä sen edustajat ole erottuneet miksiäkään erilliseksi ryhmäksi ihmeistä käydyssä keskustelussa. Lähimmäksi reformoidun epistemologian näkemyksiä tulevat William Lane Craig ja Hugh Rice; ks. arviota heistä tämän tutkimuksen luvussa III.5.3. ja alaviitteessä 623.

418 Ihmetapahtumalle perusteita etsittäessä on tärkeää pitää mielessä, mille perusteita itse asiassa haetaan. Voidaan nimittäin ensin etsiä perusteita sille, että jotakin ylipäänsä tapahtui. Toiseksi voidaan kysyä, onko perusteita pitää tuota tapahtumaa ihmeenä jossakin merkityksessä. Vaikka nämä kaksi näkökohtaa

valaista keskustelua, jota on käyty mahdollisuudesta ja ehdoista löytää objektiivisia perusteita tapahtuman tai teon ihmeydelle. Keskustelua on käyty jonkin verran myös siitä, että jos ihmeestä olisi varmaa tietoa, voisiko tällä olla arvoa jonkin muun uskomuksen tukena.

Ihmeiden merkityksellisytyteen perustuvat subjektivistiset määritelmät jäävät objektiivisuutta etsivän epistemologisen kysymyksen ulkopuolelle.<sup>419</sup> Niinpä filosofista keskustelua universaalisesti oikeutetuista perusteista ihmeitä koskevalle tiedolle on käyty varsinaisesti vain kolmen muun päämerkityksen osalta. Ne ovat ihme selittämättömänä tapahtumana, ihme luonnon- tai luonnonlainvastaisuutena sekä ihme yliluonnollisena tekona tai tapahtumana. Tässä luvussa (III.2.) kuvataan, analysoidaan ja kommentoidaan kriittisesti sitä evidentialistista keskustelua, jonka pontimena on ollut halu puolustaa epistemologista mahdollisuutta ja oikeutusta sellaiseen tapahtumaan, jonka ajatellaan olevan ihme ensisijaisesti *selittämättömyytensä* takia. Moni kirjoittaja on argumentoinut sen puolesta, että tapahtuman, joka on jossakin mielessä käsittämätön tai selittämätön, voitaisiin tietää tapahtuneen.

## 2.1. Pysyvästi selittämätön

Selittämättömyyden epistemologiasta on ollut useita erilaisia käsityksiä.

---

käytännössä liittyvätkin läheisesti yhteen, ne on mahdollista periaatteessa pitää erillään. Näkökohdista ensimmäinen, sinänsä mielenkiintoinen kysymys yleisestä historiallisesta todentamisesta, ei kuulu suoranaisesti tämän tutkimuksen piiriin, vaan huomio kiinnitetään varsinaisesti vain tapahtuman tai teon ihmeyttä koskeviin epistemologisiin kommentteihin. Näihin yleisiin metodologisiin seikkoihin ovat kiinnittäneet huomiota ihmekannanotoissaan ainakin Richard Swinburne (Swinburne 1970, 33–51), Robert F. Mulder (Mulder 1971, 148–151), Edward L. Schoen (Schoen 1985, 112–113) ja Michael P. Levine (Levine 1988b, 89–92, 97, 123–132). William Charlton samaistaa tapahtumalle ja ihmeelle etsittävän evidenssin toisiinsa, vaikka ei näytä pitävän ihmettä vain toistaiseksi selittämättömänä tapahtumana; ks. Charlton 1988, 46–47.

419 Myöskään merkityksellisyysihmeen realistisesta variaatiosta, jossa merkityksellinen harvinaisuus yhdistetään reaalisesti luonnon kykyihin, ei ole käyty epistemologista keskustelua muuten kuin yhdessä yliluonnollisuusaspektin kanssa. Kirjoittajat, jotka ottivat tällaisen merkityksellisytyden ihmeen käsitteeseensä, eivät ole rakentaneet määritelmäänsä pelkästään sen varaan. Se on ollut vain yksi sivumääre muutaman kirjoittajan ihmekäsitteessä. Tällainen määre ihmeelle on ylipäättään harvinainen. Niinpä arvioin tähän liittyvää keskustelua vasta yliluonnollisuusihmeen käsitteilyn yhteydessä. Tällainen piirre on esimerkiksi Hendrik van der Breggenin ihmemääritelmässä. van der Breggenin epistemologiaa käsitellen tämän tutkimuksen luvussa II.5.3. Sen sijaan esimerkiksi tietyn elämänmuodon sisällä voidaan etsiä rationaalista tai oikeutettua käsitystä siitä, onko tietty ihme tapahtunut, vaikka tuon elämänmuodon ei katsottaisiinkaan olevan toisten elämänmuotojen kanssa yhteismitallinen. Täten keskustelu kontekstuaalisesta rationaalisuudesta ja kollektiivisesta oikeutuksesta otetaan jatkossa tässä pääluvussa huomioon.

Selittämättömyys on ymmärretty eriasteisena. Useat selittämättömyysihmeen puolustajat katsovat, että jokin tapahtuma voidaan tietää *pysyvästi* selittämättömäksi. Esimerkiksi R. F. Holland katsoo, että jos kohtaamme todella oudon (*truly bizarre*) ilmiön, esimerkiksi, että hän leijuisi ilmassa, voisimme olla täysin varmoja kahdesta keskenään yhteensopimattomasta asiasta: ”että se on mahdoton ja että se tapahtui.”<sup>420</sup> Ihme onkin Hollandin mukaan tapahtuma, joka on aina ”sekä empiirisesti varma että käsitteellisesti mahdoton”. Käsitteellisesti mahdottomalla Holland ei tarkoita loogisia mahdottomuuksia kuten pyöreä neliö, vaan fyysisiä mahdottomuuksia, kuten esimerkiksi, että tiettyssä astiassa tietty määrä vettä muuttuisi yhtäkkiä viiniksi. Tällainen olisi Hollandin mukaan käsittämätöntä, mutta se voitaisiin kuitenkin todeta varmuudella. On myös käsittämätöntä, että se olisi voinut tapahtua jonkin välineen (*device*) avulla, tai että sille voisi olla jokin luonnollinen syy. Veden muuttuminen viiniksi ei ole Hollandin mukaan kuvaus mistään käsitettävissä olevasta luonnollisesta prosessista.<sup>421</sup>

Holland myöntää kaikkien luonnonlakien voivan mahdollisesti olla statistisia, mutta kieltää sen mitenkään oleellisesti muuttavan suhtautumistamme erikoisiin ilmiöihin. Toiseksi hänen kantaansa voitaisiin kritisoida sen takia, että ei voida koskaan olla varmoja siitä, että oudolta ilmiöltä puuttuu syy tai aiheuttaja. Kritiikin mukaan tulisi aina jatkaa luonnollisen syyn etsintää ja pitää ilmiötä vain toistaiseksi ratkaisemattomana eikä mahdottomana ongelmana. Holland kuitenkin kiistää tämänyyppiset kritiikit vetoamalla ensisijaisesti siihen, että ”terveessä järjessämme” (*our common understanding*) on käsitykset siitä, mitä voi tapahtua ja mitä ei. Tällaisesta Holland tarjoaa esimerkkinä kuviteltua tapausta, jossa ruokkimatta jätetty hevonen

---

420 Hollandin mukaan ihmeuskon mahdollisuutta vastaan ei voi argumentoida sillä, että ihmeet ovat yksittäistapauksia. Jos yksittäistapauksista ei voi saada tietoa, ei ole Hollandin mukaan mahdollista tehdä myöskään niitä koskevia lakeja. Lait ovat yksittäistapausten pohjalta tehtyjä yleistyksiä. Toiseksi, jos emme voisi olla joistakin asioista varmoja, emme voisi mielekkäästi sanoa olevamme joistakin toisista epävarmoja. Holland 1965, 47: ”So does it not come to this: -- you could be completely certain of two incompatible things: (1) that it is impossible, and (2) that it has happened?” Muista tiedoista ks. Holland 1965, 46–47. Douglas Odegard ei pidä vakuuttavana Hollandin väitettä, että jos mitään ei voida pitää hyvänä evidenssinä, ei mitään voida pitää myöskään huonona evidenssinä; ks. Odegard 1982, 37.

421 Tähän joku saattaisi Hollandin mukaan väittää, että kaikella täytyy olla selityksensä, emme vain aina löydä sitä. Holland kuitenkin vastaa kysymällä, mistä tiedämme, että selitys aina löytyy, ja miksi sen täytyisi aina löytyä. Käsitteellisesti mahdotonta voitaisiin Hollandin mukaan sanoa myös luonnonlain rikkoutumaksi tai kokemuksen ristiriitaisuudeksi. Holland 1965, 49: ”In other words a miracle, though it cannot only be this, must at least be something the occurrence of which can be categorized at one and the same time as empirically certain and conceptually impossible.” Holland 1965, 50: ”This [water turning into wine] is something that could conceivably have been established with certainty. What is not conceivable is that it could have been done by a device. Nor is it conceivable that there could have been a natural cause of it. For this would have had to be the natural cause of the water's becoming wine. And water's becoming wine is not the description of any conceivable natural process. It is conceptually impossible that the wine could have been got naturally from water --.” Muista tiedoista ks. Holland 1965, 50–51.

säilyy erittäin pitkän aikaa hengissä ja jopa hyvässä kunnossa. Tiedemiehet tutkivat hevosta perusteellisesti useita kertoja, mutta mitään epänormaalia ei havaita sen kunnossa. Hollandin mukaan ”olisi virhe ajatella, että emme tietäisi tarpeeksi tai että meillä olisi väärä käsitys siitä, mikä on ja mikä ei ole mahdollista sellaisten objektien osalta, joista meillä on pitkä käytännön tuntemus.” Ongelman ratkaiseminen hinnalla millä hyvänsä maksaisi Hollandin mukaan liikaa. Siksi tulisivin hyväksyä ristiriita. Se joka edelleen katsoo, että jostakin löytyy jokin porsaanreikä luonnolliselle selitykselle, näyttää Hollandin mielestä menettäneen absurdiuden tajun.<sup>422</sup>

Vernon Prattin mukaan tieteellä voisi tulla eteen tilanne, jossa se toteaisi tietyntyyppisen tapahtuman tapahtuneen, mutta samalla toteaisi, että se on kyvytön löytämään tieteelliselle selitykselle vaadittavaa säännönmukaisuutta. Näin tiede voisi Prattin mukaan todeta ihmeen tapahtuneen. Selittämisen Pratt ymmärtää kuitenkin keskeisesti regulaarisuuden eikä jonkinlaisen reaalisen kausaalisuuden pohjalta kuten Holland. Tapahtuman toistuvuus tai toistettavuus – ei niinkään järkevän kausaalisuuden syyn löytyminen – ovat Prattin mukaan ratkaiseva asia päätettäessä tapahtuman selitettävyydestä ja ymmärrettävyydestä. Kun ilmiölle on löydetty jokin säännönmukaisuus, alamme Prattin mukaan vähitellen nähdä asiat uuden teorian valossa ja alamme pitää sitä selityksenä.<sup>423</sup> Jos taas mitään tällaista luotettavaa

---

422 Holland 1965, 48: ”Anyway my point is that, using words in their ordinary senses, it is about as certain and as much a matter of common understanding that my kettle, when put on a fierce fire, will boil or that I shall not next moment float three feet in the air as it is certain and a matter of common understanding that my desk is solid and will continue for some time to be so.” Holland 1965, 49: ”These conceptions form part of a common understanding that is well established and with us to stay. Any number of discoveries remains to be made by zoologists and plenty of scope exists for conceptual revision in biological theory, but it is a confusion to think it follows from this that we are less than well enough acquainted with, and might have serious misconceptions about, what is and is not possible in the behavior under familiar conditions of common objects with which we have a long history of practical dealings.” Holland 1965, 48: ”Whereas the position I advocated is that the price is too high and it would be better to be left with the inconsistency; – –.” Holland 1965, 49: ”The objector who thinks there is a loophole in it for natural explanation strikes me as lacking a sense of the absurd – –.” Muista tiedoista ks. Holland 1965, 47–49. R. C. Wallace sanoo yhtyvän Hollandin kirjoitukseen vaikkakin käyttäneen eri terminologiaa. Koska emme voi olla varmoja, että kaikilla tapahtumilla on välttämätön syy, jotkin tapahtumat, erityisesti Jeesuksen ylösnousemus, voivat Wallacen mukaan olla selittämättömiä. Siksi Wallacen mukaan on epärealistista (*unreal*) luulla, että ihmeeseen uskova ei ole ”tarkoituksensa nähden tarpeeksi evidenssiä osoittaakseen väitteensä mukaisen tapahtuman olevan aktuaalinen ja ihmeellinen”; Wallace 1970, 240–242. Ks. samasta asiasta myös Lowe 1980, 256–257.

423 Pratt 1968, 257: ”But we have tried to clarify the sense in which science could both be satisfied that a certain sort of event took place and yet be unable to find those regularities which could be precondition of any explanation. What I have been trying to do, in other words, is to say what it would be like for science to be satisfied [satisfied] that a ‘miracle’ had taken place. Our series of pairs of events showing statistical correlation but no ‘reliable regularities’ was the nearest we could get.” Pratt 1968, 256 (kursiivointi alkuperäinen): ”– – all that happens is that we gradually come to see things in the light of the new theory; and as we become familiar with it, we begin to regard it as an explanation.” Muista tiedoista ks. Pratt 1968, 255–257. Regulariteettiteorian mukaan pelkästään tapahtuman toistumisesta voidaan aina johtaa tapahtuman selittävä teoria. Ks. myös Herbert Burhennin kritiikkiä regularismille. Burhennin kritiikki perustuu kuitenkin intentionaalisen selittämisen teoriaan. Burhenn mainitsee esimerkkinä vuoren siirtymisen ihmeiden tekijän

säännönmukaisuutta ei löydetä, tulee Prattin mukaan katsoa tapahtuman olevan vailla syytä tai pitää ylipäätään kausaalisuutta vain statistisena ilmiönä eikä kaikille tapahtumille välttämättä kuuluvana.<sup>424</sup>

Niillä jotka perustelivat pysyvästi selittämättömän tietämistä, on havaittavissa eroja ja yhtäläisyyksiä. Holland edustaa terveen järjen -oikeutusteoriaa, jossa yleiseen kokemukseen luotetaan niin paljon, että jopa tieteen kykyihin löytää selityksiä suhtaudutaan torjuvasti. Prattin ja eräät muut hänen tavallaan ajattelevat sen sijaan perustavat käsityksensä tieteeseen. Heidän mukaansa tieteen tuloksiin tulee luottaa. Jos jotakin ei voida selittää, sitä tulee pitää selittämättömänä eikä jäädä odottamaan parempia tuloksia. Heidän tiedenäkemystään voidaan luonnehtia resultaristiseksi ja heikoksi tieteelliseksi dogmaattisuudeksi. Hollandille ja Prattille on yhteistä oletus, että kaiken muunkin tiedon tulee olla koherenssissa luotettavimman tiedon kanssa.<sup>425</sup> Koherenssi korostuu niin merkittävästi, että se johtaa kummankin skeptisismiin tieteen metodologiassa: jos jokin ilmiö on selvässä tai riittävän suuressa ristiriidassa yleisen ymmärryksen tai nykyisen tieteen tulosten kanssa, siitä voidaan heidän mukaansa oikeutetusti päätellä sen jäävänkin selittämättömäksi eli ihmeen tapahtuneen. Koherentiselle oikeutusteorialle tyypillinen konservatiivisuus tulee näillä tutkijoilla täten kirkkaasti esiin. Prattin asennetta voidaan kuvata naiiviksi tai kritiikittömäksi

---

käskystä. Tällaisen erikoisen intentionaalisen teon selittämisessä tuskin riittäisi, että ihmeen tekijän käskyä vuoren siirtymisestä alettaisiin pitää ilmiön selityksenä, vaikka tapahtuma toistuisikin; ks. Burhenn 1977, 486–487.

424 Pratt 1968, 257: "One formula that might be thought appropriate to such a situation [when no reliable regularities have being found] would be this: The maxim that 'every event has a cause' must be ceded; the intractable events we are studying can only properly be described as 'causeless'. An alternative reaction would be to take up the suggestion we made earlier of a statistical notion of causality." Samantyyppisesti Gareth Moore esittää oman kuvitteellisen esimerkinsä, jonka selvittämisessä tieteellä tulisi hänen mukaansa vaikeuksia; ks. Moore 1988, 219–224. Ks. arviota Mooresta tämän tutkimuksen luvussa II.1.1. Tieteellisen selittämättömyyden puolesta argumentoi myös Margaret A. Boden. Hänen mukaansa ei ole välttämättä ollenkaan mielivallan asia päättää siitä, onko tietty tapahtuma tieteellisesti lopullisesti selittymätön. Mielestään hyväksi esimerkiksi Boden tarjoaa kuviteltua tapausta, jossa lepran takia kaikki sormensa menettäneellä miehellä todetaan useiden todistajien ja filmikameran todistamana sormien normaalkiksi kasvu kymmenessä sekunnissa pelkän parantajan puheen voimasta. Boden ei usko, että tällainen voitaisiin joskus selittää tieteellisesti. "Tämä on todella esimerkki tapahtumasta, joka on käsitteellisesti tieteen selitettävissä, mutta lopullisesti ja kontingentisti tieteellisesti selittymätön." Ks. Boden 1969, 139–144. Myös Grace M. Jantzen ja J. C. Thornton kytkivät selityksensä Bodenin tavoin intentionaalisuuteen. Koska Bodenin, Jantzen ja Thorntonin varsinainen epistemologinen tähtäin on yliluonnollisuusiheen puolustuksessa, palaan näiden tutkijoiden esittämiin argumentteihin myöhemmin luvussa III.5.3.

425 Hollandin suhde tieteeseen ei ole artikkelinsa perusteella aivan selvä. Kerran hän vetoaa selittämättömän tapahtuman tietämisen tueksi "tieteen ymmärrykseen", mutta toisaalla pitää "tieteellisen tiedon" tukea tarpeettomana; Holland 1965, 48: "Both our common understanding and our scientific understanding include conceptions of the sort of things that can and cannot happen – –." Holland 1965, 50: "– – that water could conceivable have been turned into wine – – by means of a device is ruled out of court at once by common understanding; and though the verdict is supported by scientific knowledge, common understanding has no need of this support."



tieteelliseksi realismiksi. Lopuksi on syytä huomata, että monella pysyvästi selittämättömän tietämistä puolustavalla kirjoittajalla ihmeestä kertovat esimerkit ovat sellaisia, joissa joku omakohtaisesti kohtaa jotakin outoa. Henkilön tulisi näiden kirjoittajien mukaan epäilyksettä uskoa omiin havaintoihinsa. Tämän tyyppinen perustelu on tyypillistä terveen järjen -tietoteoriassa, jossa oletetaan ongelmitta oman tietoisuuden, järjen ja havaintojen antavan luotettavaa tietoa.<sup>426</sup>

Skeptisemmän tietoteorian kannattaja voi helposti kritisoida tällaisia esimerkkejä. Esimerkiksi Holland ei hevosiesimerkissään kerro, miksi olisi virhe ajatella, että emme tietäisi tuttujenkaan kotieläinten fysiologiasta tarpeeksi. Hän vain viittaa siihen, että joudutaan maksamaan ”liian suuri hinta”, jos ristiriitaa yritetään sovittaa luonnollisella selityksellä. Hollandille on huomautettu, että hän on jo maksanut liian suuren hinnan hyväksyttään luonnollisen selittämättömyyden tapahtuneen.<sup>427</sup> Keith M. Parsonsin mukaan on helppo kuvitella jonkin primitiivikansan pitävän esimerkiksi helikopteria selittämättömänä ihmeenä. Toisaalta taas emme tiedä, kuinka paljon mahdolliset maapallon ulkopuoliset sivilisaatiot tuntevat meitä enemmän luonnonvoimien käyttäytymistä. Holland asettaakin lukijansa väärän valintatilanteen eteen: joko tulee julistaa ruokkimatta jätetyn hevosen tapaus lopullisesti selittämättömäksi tai hylätä lähes kaikki tieto, joka meillä on eläinten ja erityisesti hevosen fysiologiasta. Parsonsin tieteellistä metodologiaa optimistisesti painottavan näkemyksen mukaan kolmas ja parempi vaihtoehto olisi etsiä jotakin korkeampaa lakia, joka selittäisi kummankin tosiasian. Parsonsin mukaan on myös mahdollista, että jokin tuntematon ja toistaiseksi selvittämätön tekijä on ollut vaikuttamassa.<sup>428</sup> Hollandille esitetty kritiikki nousee siis metodologisesta optimismista ja metodologisesta naturalismista.

426 Myös J. C. Thornton on argumentoinut samantyyppisesti sen puolesta, että voisimme ”rationaalisesti” päätyä toteamaan ”pysyvästi tieteellisesti selittämättömän” tapahtuneen. Myös hän esittää samantyyppisen esimerkin. Tällaista tapahtumaa Thornton kutsuu myös anomaliaksi ja luonnonlain rikkoutumiseksi. Koska hänen perustelunsa liittyvät keskeisesti yliluonnollisuusihmeeseen, palaan hänen näkemykseensä vielä myöhemmin, ks. tämän tutkimuksen alaviite 567.

427 Holland 1965, 48–49. Kritiikin on esittänyt P. S. Wadia; Wadia 1976, 78. Ks. myös Robert F. Mulderin kommentteja Hollandille; Mulder 1971, 167–168.

428 Parsons 1986, 136 (alleviivaukset alkuperäiset): ”Holland wants to confront us with a dilemma: either we declare his healthy unfed horse inexplicable or we reject in toto all the evidence that previously made us think such an event impossible. But this is not a genuine dilemma; it is only the fallacy of the false dilemma. We have the third option of regarding the event as explicable and looking for a higher order law or set of laws that would explain both the healthy unfed horse and the reason why all other horses must be fed to be kept healthy.” Muista tiedoista ks. Parsons 1986, 132–136. Hollandia kritisoi myös Peter Winch, jonka mukaan Holland ei anna vastausta sille, mistä voisimme olla varmoja ”käsitteellisen mahdottomuuden empiirisestä varmuudesta”. Kritiikillään Winch tarkoittaa omien sanojensa mukaan vain vastustaa käsitystä,

Prattin ja muiden tieteeseen turvautuvien näkemystä lopullisesti selittämättömistä ihmeistä voi luonnehtia skientistiseksi evidentialismiksi. Se on vahvaa evidentialismia, sillä sen mukaan tiede voisi todeta ihmeen tapahtuneen. Heidän skientististä näkemystään selittää ja leimaa kapea tiedenäkemys. Tiede on heille yhtä kuin luonnontieteet. He eivät puhu lainkaan selittämättömästä tapahtumasta esimerkiksi historiatutkimuksen kannalta. Koska luonnontieteissä epistemologiset ongelmat eivät yleensä ole lainkaan niin polttavia kuin esimerkiksi historiatieteissä, he eivät ilmeisesti sen takia näe tarpeelliseksi erotella selkeästi toisistaan ihmeen epistemologisia ja käsitteellisiä-ontologisia kysymyksiä. Epistemologinen kysymyksenasettelu on heillä vain implisiittisesti läsnä. Niinpä ei ole vaikea ymmärtää, että esimerkiksi Pratt muuten selkeän ja valaisevan artikkelinsa lopussa päättyy kriittisen tieteellisen realismin kannalta hätköityyn johtopäätökseen: jos mitään luotettavia säännönmukaisuuksia ei löydetä, välttämättömästä kausaalisuuden vallitsevuudesta tulee luopua ja erikoisia tapahtumia tulee pitää vailla syytä olevina. Kukaan tämääntyyppisistä kirjoittajista ei kerro, kuinka pitkien tai perusteellisten tutkimusten jälkeen on oikeutettua tehdä tällainen johtopäätös. Pratt ei mainitse edes mahdollisuudesta jatkaa edelleen tutkimuksia tai lykätä toistaiseksi arvion antamista tapahtuman ihmeystestä.<sup>429</sup>

## 2.2. Todennäköisesti selittämätön

Monet kirjoittajat ovat katsoneet, että ihmeeseen liitettyä selittämättömyyttä ei tule ymmärtää jotenkin pysyvästi tai lopullisesti selittämättömäksi, vaan toistaiseksi tai todennäköisesti (tieteellisesti) selittämättömäksi.<sup>430</sup> Jos tällainen näkemys omaksutaan,

---

että empiirinen varmuus olisi kivenkovaa lujuutta (*rock-like firmness*); Winch 1987, 94–96.

429 Ks. Pratt 1968, 256–257 ja Boden 1969, 137–144. Parapsykologiksi itseään kutsuvalla D. Scott Rogolla on hyvin vahva käsitys siitä, että tiede ei voi joitakin ihmeiksi kutsuttuja tapahtumia selittää ja että olisi ”kirjaimellisesti ihme”, jos hänen kirjassaan esittämä evidenssi niiden puolesta olisi ”kollektiivisesti valheellista”; Rogo 1982, 8–9, 299. Myös E. J. Lowe katsoi, että voisi ainakin periaatteessa löytyä aika hyvää (*at least in principle fairly good*) evidenssiä, että ”aito ihme” on aktuaalisesti sattunut. Aidolla ihmeellä Lowe tarkoittaa tapahtumaa, joka ”kerta kaikkiaan välttää luonnollisen selityksen”. Lowe sanoo kuitenkin olevansa taipuvainen Humen tavoin ajattelemaan, että on mahdotonta, että sellaista tultaisiin koskaan löytämään mistään historiankirjoista; ks. Lowe 1987, 276–278. Stephen Griffithin mukaan ”meillä näyttäisi olevan tarpeeksi tietoa” esimerkiksi siitä, mikä on saanut niin sanottujen Torinon käärinlinjojen kuviot aikaiseksi; ks. Griffith 1996, 45.

430 Näin ihmeen määrittäviä kirjoittajia ovat esimerkiksi Francis J. Beckwith, Stephen Griffith, John B. Gill ja Michael Grosso; ks. Beckwith 1989a, 9–11; Griffith 1996, 34–38, 46–47; Gill 1977, 19–22, 26; Grosso 1997, 183–184. Samalla linjalla tässä suhteessa on myös Stephen E. Braude yrittäessään hakea kriteerejä

vältetään epistemologinen ongelma, miten voitaisiin erottaa *toistaiseksi* selittämätön ja jossakin mielessä *pysyvästi* selittämätön toisistaan. Tällainen näkemys voi pitää kummannkin tyyppisiä tapauksia toistaiseksi selittämättöminä.

Esimerkiksi Douglas Odegard katsoo olevan aina mahdollista, että tulevaisuudessa tiede voisi löytää jollekin tällä hetkellä selittämättömälle ilmiölle selityksen. Tästä ei kuitenkaan Odegardin mielestä seuraa, että tieteellä ei koskaan voisi olla sellaista tilannetta, jossa se voisi oikeutetusti todeta tietyn ilmiön jäävän *todennäköisesti* selittämättömäksi. ”Erittäin kattavien ja pitkien” tutkimusten jälkeen tutkijoilla voisi Odegardin mukaan joskus olla sellainen tilanne, että olisi oikeutettua todeta ilmiön todennäköisesti jäävän ilman selitystä. Sitä Odegardin mukaan vain ”ei saa koskaan sanoa, että asian selittäminen olisi mahdotonta.”<sup>431</sup>

R. F. Hollandin tavoin myös Odegardilla jää epäselväksi, kuinka pitkien ja perusteellisten tutkimusten jälkeen tiedemies voisi todeta ilmiön jäävän todennäköisesti ilman selitystä. Verrattuna Hollandiin, Odegardin kanta on kuitenkin sikäli maltillisempi, että Odegard myöntää selityksen löytymisen olevan mahdollinen. Odegardin käsitys todennäköisyydestä näyttäisi olevan lähinnä todennäköisyyden niin sanotun episteemisen tulkinnan mukainen. Sen mukaan todennäköisyys ei ilmaise mitään maailman todelliseen lainomaiseen kulkuun liittyvää epävarmuutta, vaan vain tietämättömyyttämme tapahtumien todellisista syistä.<sup>432</sup> Siksi Odegardin kantaa voi kuvata episteemis-probabilistiseksi versioksi siitä evidentialismin muodosta, jota kutsun

käsitteelle paranormaali. Brauden mukaan on liian tiukka ehto, jos paranormaalin tulisi olla ”periaatteessa selittämätön (koskien kaikkia tieteitä)”. Brauden mukaan ”useimmat ihmiset” katsovat, että jonakin aikana paranormaali voidaan kuitenkin lopulta jotenkin (*ultimately*), tai tulevaisuudessa, selittää tieteellisesti; Braude 1978, 241–244.

431 Odegard 1982, 43 (kursivointi alkuperäinen): ”One common reason for thinking that a new theoretical explanation can never be ruled out is the belief that such an explanation is always possible. The fact that in the past new explanations of surprising events have eventually been found strongly suggests such a conclusion. Now I agree that there always is such a possibility. But this does not mean that there can never be circumstances in which we are justified in saying that a new theoretical explanation *will* never be found. The only thing we are prohibited from saying is that such an explanation is impossible. There can be circumstances in which scientists check an event very thoroughly and over a very long period of time, to see whether a new general hypothesis will work. If they fail to find one, they can then conclude, not only that no currently known general hypothesis explains the event, but that probably none ever will, while conceding that such an explanation is still possible.” Artikkelin lopussa Odegard myöntää, ettei todellisuudessa tiede koskaan ole ollut tällaisessa tilanteessa; ks. Odegard 1982, 46. Hieman aiemmin artikkelissaan Odegard sanoo Richard Swinburnen (sekä C. D. Broadin, R. F. Hollandin ja ”joidenkin muiden”, joiden nimiä hän ei kerro) osoittaneen vakuuttavasti, että on mahdollista saada evidenssiä tapahtumille, jotka ”todella poikkeavat aikaisemmista hyvin perustelluista teorioista”; Odegard 1982, 42–43. Myös Terence L. Nichols sanoo Swinburnen näkemyksen pohjalta, että tieteellinen arvio tieteellisesti selittämättömästä voidaan olla ”kohtuullisen varma”, vaikkakaan ”ei kaiketi absoluuttisen varma” (*reasonably certain, but probably not absolutely certain*); Nichols 1990, 34. Ks. Swinburnen näkemyksestä tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa III.3.1.

432 Todennäköisyyden episteemisestä tulkinnasta ks. tarkemmin Niiniluoto 1983, 65; Skyrms 1992, 374–376;

possibilismiksi. Epistemis-probabilistisessa possibilismissä ihmeuskoa puolustetaan sillä *mahdollisella todennäköisyydellä*, että tiede (tai jokin muu tapa saada tietoa) ei ehkä kykene jotakin selittämään. Koska Odegardilla ihmeen epistemologia rajautuu oleellisesti tieteen kykyihin, se edustaa selvästi sellaista possibilismia, jota kutsun tiedekomplementaariseksi evidentialismiksi.<sup>433</sup> Tässä yhteydessä tulee esiin myös Odegardin tiedekäsityksen ero Hollandiin. Vaikka hänkin samaistaa tieteen voimakkaasti luonnontieteeseen eikä tarkastele asiaa esimerkiksi historiatieteen kannalta, Odegard ei kuitenkaan dogmaattisesti katso, että tieteellä olisi joitakin lopullisia tuloksia. Hollandiin verrattuna Odegardin näkemys tieteestä on siis metodologisempi eikä se ole resultaristisesti dogmaattinen. Tutkijat ovat Odegardin mukaan oikeutettuja johtopäätöksiinsä ”erittäin kattavien ja pitkien” tutkimusten perusteella. Tällainen oikeutusnäkemys sopisi parhaiten yhteen maltillisen foundationalismin kanssa, koska sen mukaan uskomus on oikeutettu niin kauan kuin se osoitetaan vääräksi.<sup>434</sup>

---

Steup 1996, 80–81.

- 433 Tiedekomplementaarisessa evidentialismissä ihmeuskon rationaalisuus tai oikeutus rajautuu komplementaarisesti tieteen selityskyvyn mukaan. Sen edustajat ajattelevat totuudesta voimakkaasti tieteellisen realismin mukaisesti, mutta kuitenkin vastustavat skientismin ekspansionistista näkemystä tieteestä kaikenkattavana totuuden lähteenä. Oikeutusnäkemys tällaisessa ajattelussa on selvästi negatiivisen koherentismin mukaista: ihmeusko on oikeutettua, jos se ei ole ristiriidassa tieteen kanssa. Ks. tiedekomplementaarisesta evidentialismista laajemmin luvussa III.5.2.
- 434 Erittäin pitkälle samantyyppisesti Odegardin kanssa argumentoi Robert Larmer. Larmerin mukaan evidenssin tulee ratkaista, kumpi looginen mahdollisuus, luonnollinen vai yliluonnollinen selitys, on todennäköisempi. Arvion tulee perustua siihen, kuinka hyvin hypoteesit ”sopivat evidenssiin”. Larmer itse katsoo, että jossakin tilanteessa todennäköisyysarvion lopputulos voisi kallistua ihmeen puolelle. Ks. Larmer 1984, 6–9 ja Larmer 1988b, 56–59. Larmerinkin todennäköisyys näyttäisi olevan lähinnä niin sanottua epistemistä tulkintaa, koska siinä todennäköisyys ilmaisee ensisijaisesti tietämättömyytämme tapahtumien todellisuudesta. Oletus, että aina löytyy luonnollinen selitys kaikelle, edellyttää Larmerin mielestä epäilyttävää perusteetonta näkemystä luonnosta eristettynä systeeminä, joka ei saa vaikutteita muualta kuin itsestään. Odegardiin verrattaessa Larmerin kannassa korostuu suoran ja omakohtaisesta kokemisesta saadun evidenssin sekä toisilta saatujen todistajalausuntojen kriittisen arvioinnin merkitys. Larmerin koherentistisessa oikeutusajattelussa näyttäisi olevan siis jonkinlainen terveen järjen -teorian ja reliabilismin mukainen juonne. Sen sijaan verrattuna Hollandin ja Prattin kaltaisiin resultaristisen tieteellisen realismin edustajiin Larmerilla korostuu tieteessä enemmän metodinen puoli eikä hän ole tiedenäkemyksessään resultaristisesti dogmaattinen. Ks. esimerkiksi Larmer 1988b, 56–59, 93–99. Larmer ei kuitenkaan tarkoita ihmeellä pelkästään selittämättömyyttä, vaan sillä on oltava myös yliluonnollinen syy; ks. Larmer 1984, 4–6, alaviite 1 s. 9. Siksi palaan tarkemmin Larmeriin epistemologiseen kantaan yliluonnollisuusihmeen yhteydessä tämän tutkimuksen luvussa III.5.3. Myös William E. Stempsey vaatii ihmeeltä yliluonnollisuutta, eikä siihen tieteellä ole hänen mukaansa epistemologisia perusteita, mutta tiede voi todeta tietyn ”ihmeeparantumisen” olevan selittämätön lääketieteen nykyisillä epistemologisilla standardeilla; Stempsey 2002, 7.

### 2.3. Bayesin kaava ja ihmeet

Yksi uusimpia piirteitä filosofisessa ihmekeskustelussa on, että siihen on otettu mukaan matemaattinen todennäköisyyslaskenta. Erityisesti viime vuosikymmeninä on mielenkiintoa herättänyt keskustelu siitä, mikä merkitys ihmeuskon mahdollisuuteen tai ihmeiden todennäköisyyteen on niin sanotulla Bayesin kaavalla.<sup>435</sup> Yhtenä keskeisenä innoittajana Bayesin kaavan soveltamiseen on ollut David Humeen kuuluisa lause, jonka mukaan ”mikään todistus ei ole riittävä todistamaan ihmettä, ellei sen paikkansapitämättömyys ole ihmeellisempi kuin tosiasia, jota sen oli tarkoitus todistaa”.<sup>436</sup> Moni onkin ajatellut, että vastakkaisten todennäköisyyksien vertaaminen onnistuu juuri Bayesin kaavalla. Bayesin kaavan käyttö tarkoittaa käytännössä hyvin formaalista tapaa laskea todennäköisyyksiä. Monet sitä soveltaneet kirjoittajat ovat ajatelleet sen välineeksi, jolla voisi osoittaa uskon ihmeisiin olevan mahdollinen. Tällainen ajatuksen kulku on onnistunut siitä syystä, että vaikka kaavaan sovellettavien aprioritodennäköisyyksien matemaattiset suuruudet ovat yleensä erittäin pieniä, on vaikea väittää niiden olevan täysin mitättömiä eli nollan arvoisia. Jos kaavan arvoista

---

435 Bayesin kaavalla tarkoitetaan matemaattista kaavaa, jolla voidaan laskea tiedetyistä aprioritodennäköisyyksistä aposterioritodennäköisyyksiä. Kaavan kehitti Thomas Bayes ja se julkaistiin postuumina v. 1763 eli vain 15 vuotta Humeen ihmeitä käsittelevän kirjoituksen jälkeen, mutta tietävästi Hume ei ollut siitä tietoinen. Kaavasta on useita versioita. Jos P tarkoittaa todennäköisyysfunktioita, h hypoteesia (jota arvioidaan) ja e evidenssiä, jolla sitä arvioidaan, kaava voidaan esittää matemaattisessa muodossa yksinkertaisimmillaan:

$$P(h/e) = \frac{P(h) \cdot P(e/h)}{P(e)}$$

Kaavassa  $P(h/e)$  on hypoteesin  $h$  aposterioritodennäköisyys evidenssin  $e$  nojalla.  $P(h)$  on hypoteesin  $h$  aprioritodennäköisyys.  $P(e/h)$  on evidenssin  $e$  todennäköisyys (*likelihood*) olettaen, että hypoteesi  $h$  pitää paikkansa. Kaava osoittaa, miten hypoteesin  $h$  aprioritodennäköisyys muuttuu aposterioritodennäköisyydeksi evidenssin  $e$  perusteella. Jotta kaava olisi sovellettavissa, sille on lisäksi annettava tulkinta eli se tulee kiinnittää johonkin todennäköisyyden käsitteelle annettuun merkitykseen. Eri tulkintojen jaotteluita on nykyfilosofiassa esitetty useita, mutta perusjaottelu menee sen mukaan, onko todennäköisyys ajateltu ensisijaisesti todellisuuden realiseksi (tai peräti loogiseksi) ominaisuudeksi, vai onko se vain enemmän tai vähemmän episteemisistä syistä johtuvaa tietämättömyytämme todellisuudesta. Kaikkein realistisin teoria on niin sanottu propensiteettitulkinta (todennäköisyys on todellisuuden fysikaalinen ominaisuus). Episteemisessä tulkinnassa todennäköisyys ilmaisee rationaalisen uskomuksen asteen. Näiden välille voidaan katsoa sijoittuvan niin sanotun frekvenssitulkinnan (se mitä tavallisesti tapahtuu) ja niin sanotun klassisen määritelmän (suotuisten tapausten suhde kaikkiin tapauksiin, vrt. nopan heitto). Niin sanotussa loogisessa tulkinnassa todennäköisyyden ajatellaan ilmaisevan hypoteesin ja evidenssin välisen loogisen suhteen. Jos Bayesin kaavalla oletetaan olevan merkitystä epistemologisten ongelmien selvittämisessä, voidaan puhua bayesilaisesta epistemologiasta. Sen mukaan, mikä tulkinta kaavalle on kulloinkin annettu, on tapana puhua esimerkiksi objektiivisesta tai subjektiivisesta bayesilaisuudesta. Ks. tarkemmin esimerkiksi Niiniluoto 1983, 50–71; Skyrms 1992, 374–376; Pollock & Cruz 1999, 100–111; Williamson 2000, 212–221; BonJour 2002, 278; Steup 1996, 80–81; Holder 1998, 50.

436 Hume 1902, 115–116: ”— — no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such

yksikään ei ole nolla, siitä kaavan mukaan seuraa, että ihmeiden aposterioritodennäköisyys on nollaa suurempi eli ne ovat jossain määrin, vaikkakin erittäin vähäisesti todennäköisiä. Tämä tarkoittaa, että ihmeet ovat mahdollisia tässä mielessä. Kutsun tällaista näkemystä yleistäen bayesilais-probabilistiseksi possibilismiksi, koska siinä Bayesin todennäköisyyskaavaa käytetään osoittamaan ihmeiden mahdollisuutta. Toisin kuin edellisessä alaluvussa (III.2.2.) kuvattu episteemis-probabilistinen possibilismi, tämä probabilistisen possibilismin muoto on hyvin formaalista ja sen käyttäjät kallistuvat todennäköisyystulkinnassaan episteemisen sijasta yleensä reaalisen tulkinnan puolelle.

Pisimmälle ja laajimmin Bayesin kaavaa tähän tapaan käyttävät George I. Mavrodes ja George N. Schlesinger. Kumpikin katsoo, että Bayesin kaavaa voidaan soveltaa Humen näkemyksiin ja että sillä voidaan yrittää kiistää Humen ihmeuskoa jyrkästi vastustavat väitteet. Päinvastoin kuin Hume väitti, Mavrodesin mukaan voisi olla tapaus, jossa todistusevidenssi riittäisi ”todennäköisyyden järkevällä asteella” todistamaan ihmeen tapahtuneen. Ainakaan Hume ei Mavrodesin mukaan kyennyt osoittamaan, että se ei voisi olla mahdollista.<sup>437</sup> Schlesingerin arvio ei jää pelkkään Humen näkemyksen kiistämiseen.<sup>438</sup> Schlesinger on Bayesin kaavaa soveltamalla mielestään osoittanut Humen tehneen raskauttavia yksinkertaistuksia. Schlesingerin mukaan esimerkiksi vaihtoehtoisten selitysten määrällä on ratkaiseva osuus vastakkaisten todennäköisyyksien vertailussa.<sup>439</sup>

---

a kind, that its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish – –.”

437 Mavrodes 1980, 47: ”In this paper I will try to clarify and evaluate this [Hume’s] argument by applying to it one version of Bayes’ Theorem – –.” Mavrodes 1980, 60: ”Perhaps this is as far Bayes’ Theorem can take us. I, at any rate, do not know how to carry it further. The conclusion which seems to emerge here is that, contrary to Hume’s claim, there may well be the case in which testimonial evidence is sufficient to establish a miracle to any reasonable degree of probability. At very least, Hume’s argument fails to show that this is not possible.” Mitä Mavrodes tarkoittaa todennäköisyyden järkevällä asteella ja minkälaiseksi hän tässä todennäköisyyden hahmottaa, on aika vaikea sanoa, koska hän ei problematisoi itse todennäköisyyden käsitettä. Esittämiensä esimerkkien pohjalta hänen käsityksensä todennäköisyydestä näyttäisi tulevan lähelle objektiivista frekvenssitulkintaa, jossa todennäköistä on se, mitä tapahtumakertojen mukaan laskettuna tapahtuu yleisimmin tai tavallisimmin. Myös looginen tulkinta, jossa todennäköisyys ilmaisee hypoteesin ja evidenssin välisen loogisen suhteen, sopii Mavrodesille. Mavrodes myöhemmissä kirjoituksissa suhde Humeen ja ihmeuskon mahdollisuuteen on keskeisesti sama; ks. Mavrodes 1998, 167, 181; Mavrodes 2004, 312–321.

438 Ks. Schlesingerin kielteistä arviota Humen ihmeuskon vastaisista väitteistä; Schlesinger 1987, 232; Schlesinger 1988 (joka on lähes identtinen Schlesinger 1987:n kanssa); Schlesinger 1997, 365. Tällaista puolustavaa asennetta kutsun defensiviseksi evidentialismiksi, koska sen päätarkoitus on vain osoittaa, että vastakkaista kantaa edustavat eivät ole voineet kiistää mahdollisuutta uskoa ihmeisiin jossakin merkityksessä tai jollakin mielekkyydellä. Ks. defensivismistä tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa III.2.4.

439 Schlesinger 1991, 125: ”In the case of miracles therefore the matter is not as straightforward as Hume would have it. The witness’s high probity and the extraordinary event’s almost negligible prior probability are not the only factors in determining the ultimate credibility of the miracle story. As we saw, the number of alternatives available of a lying witness also plays a crucial role. – – Be that as it may, the evaluation of the

Mavrodes ja Schlesinger soveltavat Bayesin kaavaa *yksittäisiin* ihmekertomuksiin ja arvioivat yksittäisiä vastakkaisia todennäköisyyksiä. Toinen tapa soveltaa Bayesin kaavaa on nähty siinä, että sillä voitaisiin kohottaa ihmeiden *yleistä* todennäköisyyttä.<sup>440</sup> Yksittäisillä ja toisistaan irrallisilla ihmeiksi väitetyillä historiallisilla tapahtumillahan arvellaan yleensä olevan erittäin pieni todennäköisyys sen puolesta, että ne ovat tapahtuneet kerrotulla tavalla. Sen sijaan monen kirjoittajan mielestä Bayesin kaavaa kaikkiin ihmeväitteisiin soveltamalla voidaan sanoa sen todennäköisyyden, että *jokin* ihme on tapahtunut (vaikka ei tiedettäisikään mikä niistä), olevan yksittäistä ihmettä huomattavasti korkeampi. Tällainen kanta perustuu siihen, että Bayesin kaavalla voidaan nimenomaan laskea joistakin tietyistä aprioritodennäköisyyksistä aposterioritodennäköisyyksiä.<sup>441</sup> Myös tällainen Bayesin kaavan soveltaminen on vahvaa formaalista possibilismia.

Havainnollisimman esimerkin tällaisesta ajattelusta antaa Allen Stairs. Hänen laskelmiensa mukaan, jos ihmeen aprioritodennäköisyys on vain yksi biljoonasta ja evidenssitodistuksen apriorinen luotettavuus on 90-prosenttinen (0,9), Bayesin kaavalla saadaan ihmeen aposterioritodennäköisyydeksi tällaisen evidenssin nojalla 0,000000009. Jos kuitenkin samasta ihmeestä on toinen riippumaton yhtä luotettava todistaja, todennäköisyydeksi tulee 0,000000081. Kolmas vastaava todistaja nostaa todennäköisyyden jo 0,000728:aan. Viiden riippumattoman todistajan jälkeen luku on jo yli 0,9. Tämä tarkoittaa, että tällöin ihmeen tapahtumisen todennäköisyys on näillä premissillä ja tällä kaavalla yli 90 % eli hyvin suuri. Johtopäätös ei oleellisesti muutu, vaikka todistajan luotettavuutta laskettaisiin niinkin alas kuin 0,1:een. Ihmeen

---

credibility of miracle stories certainly does not lend itself to the relatively easy way suggested by Hume, which takes into account only the two prior probabilities of the rival hypotheses.” Ks. vastauksia Schlesingerille: Parsons 1986, 50–79; Otte 1993 ja Shogenji 2003. Schlesingerin todennäköisyyskäsitteessä korostuu verrattuna Mavrodesiin enemmän niin sanottu frekventistinen klassinen tulkinta, jonka mukaan todennäköisyys on suotuisten tapausten suhde kaikkiin tapauksiin; ks. esimerkiksi Schlesinger 1987, erit. s. 230–232; Schlesinger 1988, 116–118. Myös David J. Bartholomewin arvio ihmeiden uskottavuudesta perustuu todennäköisyyslaskennan yksinkertaiseen klassiseen versioon; Bartholomew 1996, 84–99.

440 Aviezer Tucker on huomannut, että Rodney D. Holder ja John Earman ovat erottelleet Bayesin kaavalle nämä kaksi eri käyttötapaa; Tucker 2005, 375.

441 Alun perin ajatuksen ihmekertomusten toinen toisensa todennäköisyyttä tukevasta vaikutuksesta esitti Roy A. Sorensen, mutta hän ei tehnyt sitä eksplisiittisesti Bayesin kaavan avulla; Sorensen 1983. Bayesin kaavaa soveltaen argumenttia ovat puolustaneet ainakin John Earman ja Rodney D. Holder; Earman 1993 ja Earman 2000; Holder 1998. Ks. jälkimmäiselle vastausta: Sober 2004. Muita kirjoituksia, jotka sovelsivat Bayesin kaava Humeen tulkintaan, ks. Owen 1987; Sobel 1987; Dawid & Gillies 1989; Weintraub 1996; Gillies 1991 ja Sobel 1991; Johnson 1999, 56–67; Howson 2000 ja Sobel 2004, 319–321. On syytä huomata, että edellä mainituissa kirjoittajissa on sekä niitä, jotka jakavat Humeen perusasenteen ihmeuskoa vastaan (esimerkiksi Sobel ja Howson), että niitä, jotka käyttävät Bayesin kaavaa tässä suhteessa enemmänkin Humea vastaan (esimerkiksi Earman ja Johnson).

todennäköisyys saadaan tällöinkin yli 90 %:n seitsemällä itsenäisellä todistajalla.<sup>442</sup>

Argumenttia ihmekertomusten toinen toisensa todennäköisyyttä tukevasta vaikutuksesta on yritetty myös kiistää. Perusteeksi on esitetty esimerkiksi, että todistajalausuntojen ei voida osoittaa olevan toisistaan riippumattomia.<sup>443</sup> Michael P. Levinen mukaan kaikki yritykset ratkaista kysymys oikeutetusta ihmeuskosta Bayesin kaavalla ovat turhia, ellei ensin ole ratkaistu vaikeaa ja keskeistä kysymystä siitä, mikä on evidenssin suhde väitettyyn ihmetapahtumaan. Hänen mukaansa eri evidenssien todennäköisyyksien keskinäisestä balansoimisesta ei ole hyötyä ennen kuin on päätetty, mitä tulee pitää evidenssinä. Ilman erillisiä filosofisia argumentteja bayesilainen analyysi ei voi Levinen mielestä periaatteessakaan vakuuttaa, että todistajalausunto kykenisi (tai ei kykenisi) todistamaan ihmeuskoa.<sup>444</sup>

---

442 Stairs [2005], [6–7] (kursivointi alkuperäinen): "Suppose we think the probability of the miracle is very low before the report – say 1 in a trillion –. Suppose we think the witness is pretty reliable, but far from perfect. Given that the cure really happened, the witness would be 90% certain to report it. If the miracle really didn't [didn't] happen, the chance that the witness would say it happened is only 1 in 1,000. – We can use Bayes' theorem to get the probability of the miracle in light of the evidence. To save you the trouble, the answer is .000000009. That's very low. But suppose we have an independent second witness, equally good. Then the probability becomes .000000081 [...] A third independent witness brings the probability to .000728. And after five independent witness[es], the probability is well over 90%. What if the witness is less reliable. What if there is a 1% chances that the witness would lie or be fooled if there really is no miracle? Then it takes 7 witnesses to get the probability over 90%. The moral? With reasonably good independent witnesses, we can establish even very improbable things." Stairsin käsitys todennäköisyydestä on – toisin kuin esimerkiksi Schlesingerin – hyvin puhtaasti niin sanottua klassista nopan heitto -tulkintaa. Sen mukaan todennäköisyys lasketaan matemaattisesti suotuisten tapausten suhteena kaikkiin tapauksiin. Myös Stairsin kimmoke näille laskelmille on Hume; ks. kirjoituksen alkuosa. George I. Mavrodes on kertonut samantyyppisen esimerkin kahdesta toisiaan tukevasta mutta pienen todennäköisyyden ihmeestä. Mavrodes ei kuitenkaan eksplisiittisesti sovello siihen Bayesin kaavaa eikä laske näille ihmeille matemaattisia arvoja; Mavrodes 2004, 315–317.

443 Näin on väittänyt George N. Schlesinger; Schlesinger 1987, 229–230. Myöskään Aviezer Tuckerin mukaan yleensä yhdelle ihmeelle ei ole kovin monta riippumatonta todistajaa eikä toisaalta yleensä ole myöskään tarpeeksi evidenssiä todistusten riippumattomuudelle. Siksi hänen mielestään apriorierottelusta ei ole hyötyä aposterioritodennäköisyyksien arviointiin. Ihmeiden todennäköisyyksiä ei Tuckerin mielestä tulisiakaan laskea irrallisina, vaan aina vertaillen niitä sellaisiin kilpaileviin hypoteeseihin, jotka yrittävät selittää paremmin ja hedelmällisemmin saman tai sitä laajemman evidenssin; Tucker 2005, 375. Ks. Tuckerin arviota Bayesin kaavasta myös Tucker 2004, 230–231. Moni on myös kiistänyt sen, että Bayesin kaavaa voitaisiin soveltaa Humeen. Michael P. Levinen mukaan ei ole konsensusta edes siitä, mitä Hume haluaa ihmeistä viime kädessä väittää. Siksi Bayesin kaavaa on hänen mukaansa mahdoton soveltaa ottamatta jo sen soveltamisessa jokin kanta joihinkin sellaisiin keskeisiin tulkintakysymyksiin, joihin sillä haetaan vastausta. Kaavan käytössä ajadutaan Levinen mukaan aina kehäpäätelmiin; Levine 2002, luku *Bayesian Analyses of Hume's Argument Concerning Miracles*. Muita kirjoituksia, joiden mukaan Bayesin kaava ei sovellu Humeen todennäköisyyksien tulkintaan, ovat mm. Wilson 1989 ja Gower 1990.

444 Levine 2002, luku *Bayesian Analyses of Hume's Argument Concerning Miracles*: "Indeed, any Bayesian analysis of the question of justified belief in miracles must be otiose until the difficult and essential questions concerning "evidence" in relation to an allegedly miraculous occurrence are resolved –. The balancing of probabilities is of no use until it is decided what goes into the balance – that is, what constitutes the evidence that is to be subject to the balancing of probabilities. The point is this; apart from independent philosophical arguments – arguments that would in effect undermine the relevance of a Bayesian analysis to the question of the credibility of reports of the miraculous – no such analysis can, in principle, prove that no testimony can (or cannot) establish the credibility of a miracle." Po-Shen Loh on kuitenkin halunnut tätä yrittää. Hän soveltaa kirjoituksessaan Bayesin kaavaa ja raja-arvolaskentaa ja sanoo todistavansa (*prove*), että on rationaalista jossakin tilanteessa uskoa ihmeen (eli jumalan interventioman tapahtuman) tapahtuneen.



Levinen arvio on sikäli osuva, että Bayesin kaavan ei yleisen nykykäsityksen mukaan ajatella auttavan arvioimaan itse aprioritodennäköisyyksiä, koska ne ovat vain kaavaan sovellettavia ja ennen kaavan soveltamista jo oletettuja lähtöarvoja. Itse kaava ei kerro, miten oletetut todennäköisyysarviot spesifioidaan. Jotta kaava olisi sovellettavissa, sille on lisäksi annettava tulkinta eli se tulee kiinnittää johonkin todennäköisyyden käsitteelle annettuun merkitykseen.<sup>445</sup> Bayesin kaavan evidentialinen arvo – pelkkänä kaavana – ihmeiden todennäköisyyden todistajana ja sen myötä ihmeuskon tukena on siis selvästi kyseenalainen, vaikka sitä voidaankin käyttää välineenä evidentialisten arvojen keskinäisten suhteiden laskennassa.

## 2.4. Defensismi

Jo edellisen luvussa totesin, että Bayesin kaavaa on haluttu käyttää Humen ihmeitä vastustavien väitteiden kiistämiseen. Tämäntyyppistä puolustavaa toimintaa kutsun defensiiviseksi ja sen mukaista perusasennetta defensismiksi. Defensismin keskeinen ajatus on analysoida ihmeuskoa vastustavien kirjoittajien argumentteja ja todeta, että ne eivät ole ehdottomia eikä siten kukaan ole kyennyt uskoa ihmeisiin tyystin kiistämään. Oleellista on, että defensistit katsovat ihmeuskoa vastustavien kirjoitusten ei-pakottavuuden osoittavan – tai jopa lisäävän – jollakin tavalla yleisesti

---

Esimerkissään hän kertoo tapahtumasta, jossa radioaktiiviseen hajoamiseen perustuva satunnaiskone arpoo kirjainyhdistelmän, jotka sattuvat olemaan sama kuin Luukkaan evankeliumin teksti. Loh'n mukaan on irrationalista ruveta muuttamaan fysikaalisia teorioita *ad hoc* tällaisen äärimäisen erikoisen (*extremely asymmetric*) tapahtuman takia. Siksi Loh'n mukaan todennäköisyys on alempi sille, että tapahtuma tapahtui ilman jumalan olemassaoloa kuin sille, että se tapahtui ja jumala on olemassa. Jos tapausten määrä kasvaa, todennäköisyys, että tapahtuma tapahtui ilman jumalan olemassaoloa, lähestyy raja-arvona nollaa. Siksi kyseisen tapahtuman kokeneen on perusteltua uskoa jumalan olevan olemassa. Eräiden matemaattisten laskujen jälkeen Loh päättyy siihen, että jos edellä mainittu tapahtuma olisi sattunut, suurin todennäköisyys eri vaihtoehtoista on sillä, että kyseinen tapahtuma tapahtui jumalan vaikutuksesta. Niinpä tapahtuma oli Loh'n mukaan ihme; Loh 2001, 1–4. Loh'n argumentaatio muistuttaa rationalistisessa evidentialismissaan paljon Richard Swinburnen päättelyä, myös sen ongelmien osalta. Erona heidän kesken ihmeen episteemisen kysymyksen osalta on vain siinä, että Loh soveltaa formaalimpaa todennäköisyyslaskentaa. Loh'n päättelyn suurimmat ongelmat ovat siinä, että hän samaistaa jumalan olemassaolon ja jumalan vaikuttamisen toisiinsa. Hän ei lainkaan pohdi mahdollisuutta, että olisikin jumala joka ei koskaan tekisi mitään eli ei tekisi ihmeitä. Loh ei myöskään ota huomioon sitä mahdollisuutta, että voisi olla tapahtumia vailla syytä. Hänen esimerkkinsä rakentuu oletukselle indeterministisistä satunnaiskoneista, mutta hän kuitenkin olettaa, että satunnaiskoneen tuottamalle erikoiselle yhteensattumalle on oltava jokin deterministinen syy, joko luonnollinen tai yliluonnollinen. Ks. arvioita Swinburnen epistemologisesta argumentaatiosta tämän tutkimuksen luvussa III.3.

445 Ks. tarkemmin esimerkiksi Niiniluoto 1983, 50–71; Pollock & Cruz 1999, 100–111; Williamson 2000, 212–221; BonJour 2002, 278

ihmeuskon mielekkyyttä, oikeutusta ja rationaalisuutta. Defensismi on oikeutusajattelultaan negatiivisen koherentismin ja niin sanotun sosiaalisen evidentialismin yhdistelmä. Defensismin mukaan uskomus on oikeutettu niin kauan, kuin se on tiettyjen universaalisesti arvovaltaisten asiantuntijoiden hyväksymä. Siksi defensismin ajattelun mukaan ihmeuskoa voidaan puolustaa toteamalla, ettei kukaan vastapuolen korkealle arvostama asiantuntija ole kyennyt sitä tyystin kumoamaan. Keskeistä siinä on vastustajien kannanottojen toteaminen puutteellisiksi tai ehdottomiksi. Siksi defensistejä voi kutsua evidentialisteiksi, vaikka he eivät esitäkään varsinaisesti itsenäisiä asiaperusteita ihmeuskolle. Rationalistisen päättelyn kannalta defensismin voidaan sanoa syyllystävän virhepäättelmään, jossa käsityksen hyväksyminen ja kyvyttömyys kumota käsitys sekoitetaan keskenään. Siitä huolimatta monen kirjoittajan panos uusimmassa ihmekeskustelussa ihmeen epistemologiseen ongelmaan on ollut pelkästään tai suurimmaksi osaksi defensiivinen.<sup>446</sup>

Niistä, jotka haluavat ensisijaisesti osoittaa, että uskoa ihmeisiin ei ole kukaan osoittanut irrationaaliseksi, edustavan esimerkin tarjoaa Robert S. Lee. Hänen väitöskirjassaan käydään läpi useiden ihmeitä vastustavien kirjoittajien yrityksiä kiistää ihmeet joko ontologisella tai epistemologisella tasolla. Epistemologisen argumentin esittäjiksi Lee mainitsee erikseen David Humen, Antony Flew'n, J. L. Mackien ja Michael Rootin. Lee toteaa, että ”ilman empiirisiä tutkimuksia ei voida osoittaa yhtään ratkaisevaa argumenttia joka kiistäisi rationaalisen tai periaatteellisen uskon ihmeisiin.” Ihmeen Lee määrittelee väljästi miksi tahansa ”tapahtumaksi, joka syrjäyttää tai keskeyttää maailman tavallisen toiminnan”. Leen mukaan kukaan ei pysty esittämään ehdottomia perusteita ihmeitä vastaan. ”Niin kauan kuin mitään ratkaisevan kumoavaa ei ilmaannu ihmeitä vastaan, paras induktiivinen evidenssi puhuu niiden puolesta.”<sup>447</sup>

Leen projektiin voidaan esittää ainakin yksi perustavanlaatuinen kriittinen

446 Erityisen yleistä on ollut yrittää osoittaa, että nimenomaan David Humen ihmeitä vastaan esittämät kannanotot eivät estä uskoa ihmeisiin; ks. tästä jonkin verran tarkemmin tämän tutkimuksen edellistä lukua.

447 Lee 2004, 13 (kursivointi alkuperäinen): ”Thus we adopt the following definition of miracle. *An event is a miracle if, and only if, it supersedes or suspends the regular working of the world.*” Lee 2004, 22: ”In fact, the thesis that will ultimately be defended here is just this: There are no decisive, or even remotely persuasive, *a priori* arguments against miracles. Rather, the only arguments that can be successfully employed against the miraculous are those founded upon *a posteriori*, empirical investigations.” Lee 2004, 160: ”The initial question which we set out to answer was simply this: 'Are there any decisive arguments that rule out rational or principled belief in miracles prior to an empirical investigation?' In answering this question, we examined a number of the better arguments that attempt an affirmative (albeit premature) answer to this question.” Lee 2004, 162: ”Namely, as far as we know, miracles are possible and that it might be rational to believe in the occurrence of such an event given that one has sufficient empirical evidence. So, while a decisive refutation of the miraculous might eventually emerge, our best inductive evidence suggest

huomautus, josta käy ilmi Leen perusasenne ihmisten epistemologiaan. Vaikka Lee johdannossaan erottelee toisistaan nimeltä mainiten ontologiset ja epistemologiset perusteet ihmeitä vastaan, hän ei epistemologisia vastaväitteitä kumotessaan ryhdy varsinaiseen epistemologiseen keskusteluun. Hän ei esimerkiksi keskustele siitä, kuinka hyvin perusteltuja hänen vastustajiensa esittämät kannanotot ovat ja mistä epistemologista taustoista ne nousevat. Hän vain torjuu ne vetoamalla ontologismodaalisiin seikkoihin, kuten siihen, mitä ei ole välttämätöntä tai mitä on mahdollista olla tai uskoa. Esimerkiksi Humen niin sanotun ensimmäisen osan (Part I) argumentin Lee torjuu sillä, että tämä ei ole esittänyt mitään, joka ”estäisi sen mahdollisuuden, että voisi olla erinomaista todistusaineistoa ihmetapahtumille”.<sup>448</sup> Defensismikin on siis yhdenlaista possibilismia. Possibilismin eri muodoissa on keskeistä todeta ihmeuskon voivan olla jossakin mielessä mahdollista. Defensismi on possibilismin muodoista heikointa, koska se ei esitä itsenäisiä argumentteja ihmisten tapahtumisen puolesta.

Leen kuten muidenkin defensistien peruskäsitys rationaalisuudesta on niin sanotun objektiivisen rationaalisuuden mukainen. Lee haluaa todeta, että ihmeusko ei ole missään välttämättömässä ristiriidassa tällaisen rationaalisuuden kanssa. Leelle riittää, että ihmeuskolla on edes hiuksen hieno objektiivisen rationaalisuuden aste. Tuo rationaalisuus perustuu siihen, että kukaan ei ole – ainakaan toistaiseksi – osoittanut sitä irrationaaliseksi. Leellä absoluuttinen rationaalisuus samaistuu voimakkaasti empirismiin. Hänen mukaansa ihmeuskon rationaalisuuden ratkaisee tietynlainen objektiivinen empiirinen tutkimus. Leen näkemys, että ihmeusko on hyväksyttävää niin kauan kuin mitään ratkaisevan kumoavaa ei ilmaannu ihmeitä vastaan, tulee oikeutusajattelultaan lähimmäksi niin sanottua maltillista foundationalismia. Siinä uskomuksia pidetään *prima facie* -oikeutettuina kunnes toisin todistetaan. Usko ihmeisiin eli johonkin selittämättömään, mitä sitten onkin, on defensistisen näkemyksen mukaan kaikille halukkaille oikeutettua, koska kukaan ei ole kyennyt todistamaan sitä ehdottomasti ei-oikeutetuksi.<sup>449</sup>

---

otherwise.”

448 Lee 2004, 99: ”In short, there is nothing in the considerations that Hume presents that would block the possibility of there being excellent testimonial evidence for miraculous events.” Muista tiedoista ks. Lee 2004, 73–99. Humen ensimmäinen osa ihmeistä tarkoittaa ensimmäistä niin sanotun *Enquiry*n kahdesta osasta; ks. Hume 1902, 109–116. Samoin Flew’n epistemologista näkemystä arvioidessaan Lee tulkitsee väärin Flew’n tarkoittavan, että aina tulisi olla uskomatta aistien tai todistusaineiston puhuvan erikoisuutta vastaan; Lee 2004, 156–157. Ks. tarkemmin Flew’n näkemyksistä tämän tutkimuksen luvussa III.4.4.

449 Muita Leen kaltaisia kirjoittajia, joiden epistemologinen argumentaatio ihmeistä jää selittämättömyysihmeen osalta kokonaan tai suurimmalta osin defensiviseksi, ovat Keith E. Yandell, R. M. Burns, Gary G. Colwell, J. Houston, Justin Alexander, Neil Cantwell, Michel P. Levine ja Mark Corner; ks. Yandell 1976, 396–417;

### 3. TIETO LUONNONLAINVASTAISUUDESTA

Tämän luvun tarkoitus on kuvata, analysoida ja kommentoida kriittisesti sitä evidentialistista keskustelua, jota on käyty luonnonvastaiseksi tai luonnonlain poikkeukseksi tulkitun ihmeen epistemologisesta mahdollisuudesta ja oikeutuksesta.

#### 3.1. Toistumaton ja toistuva poikkeus

Richard Swinburne määrittelee ihmeen jumalan aiheuttamaksi toistumattomaksi vastaesimerkiksi (eli poikkeukseksi) jollekin luonnonlaille. Hänen mukaansa on mahdollista löytää hyviä perusteita eli evidenssiä sille, että tietty tapahtuma on tietyn lain toistumaton vastaesimerkki. Tämän vastakohdalle eli toistuvuudelle Swinburne pitää evidenssinä sitä, että tapahtuma kyetään alistamaan jonkin uuden tai entisestä parannellun luonnonlain piiriin. Tosin lain revisioinnin ehtona Swinburnen mukaan on, että uuden lain tulee olla tarpeeksi yksinkertainen suhteessa selitettävään aineistoon. Jos paranneltu laki täyttää yksinkertaisuusehdon, tutkijan tulee Swinburnen mukaan testata, kumpi laki – uusi vai entinen – antaa paremman ennusteen luonnon tulevasta kulusta. Jos erikoinen ilmiö esiintyy toisen kerran, entinen laki on hylättävä. Jos taas erikoista ilmiötä ei testien aikana uudelleen esiintynyt, kumpikin laki antoi yhtä hyvän ennusteen. Kilpailevista laeista tulee valita Swinburnen mukaan yksinkertaisempi. Koska paranneltuun lakiin on sisällytetty myös erikoisen vastaesimerkin tapaiset tapahtumat, entinen laki on yksinkertaisempi. Niinpä uusi laki hylätään, entinen laki jää voimaan ja erikoinen tapahtuma jää toistumattomaksi poikkeukseksi. Jos uusi laki on niin kömpelö, ettei ole mitään syytä uskoa tulevienkaan testien olevan yhtään tuloksellisempia, tämä on Swinburnen mielestä hyvä syy uskoa luonnonlain rikkoutumisen ja toistumattoman vastaesimerkin tapahtuneen.<sup>450</sup>

---

Burns 1981, erit. s. 220–222; Colwell 1983, erit. s. 12–14; Houston 1994, 169–207; Alexander 1997; Cantwell 2001, 19–32; Levine 2002, luku *Hume's Argument Against Justified Belief in Miracles*; Corner 2005, 17–29, 179–193. Defensistien ero possibilisteihin ei aina ole kovin selvä. Tämä korostuu erityisesti ylikuonnonlainsuhteeseen epistemologisessa keskustelussa; ks. tarkemmin possibilismista ylikuonnonlainsuhteeseen yhteydessä tämän tutkimuksen luvussa III.5.1.

450 Swinburne 1970, 30 (kursivointi alkuperäinen): "However it might be that any modification which we made to the laws of nature to allow them to predict [an event] *E* might not yield any more successful predictions than [the current law] *L* and they might be so clumsy that there was no reason to believe that their

Swinburne toteaa, että kaikki luonnonlakimuotoilumme ovat epävarmoja ja väliaikaisia. Tästä huolimatta meillä on Swinburnen mukaan ”jossain määrin hyvät perusteet sille, mitkä ovat luonnonlakeja”, ja hänen mukaansa ”jotkin luonnonlait ovat niin hyvin toteennäytettyjä ja niin kattavia, että niiden osalta mikä tahansa modifiointi – olisi niin kömpelöä ja *ad hoc*, että se sekoittaisi koko tieteen rakenteen.”<sup>451</sup> Jos vastaesimerkki tapahtuu tällaisissa vahvoissa luonnonlaeissa, on Swinburnen mielestä syytä uskoa, että luonnonlaki rikkoutui. Niinpä Swinburne katsoo, että esimerkiksi levitaatio, 24 tuntia (nykyään käytössä olevien kriteerien mukaan) kuolleen olleen henkilön ”ylösnousemus”, veden muuttuminen viiniksi ilman kemiallisten apuvälineiden ja katalyyttien apua, sekä poliota sairastavan miehen parantuminen hetkessä ovat, jos ne tapahtuisivat, luonnonlakien rikkoutumisia.<sup>452</sup>

Swinburnen näkemystä arvioitaessa on keskeistä huomata hänen luonnonlakikäsitteensä regularistisuus. Regularismin mukaan luonnonlait eivät ole reaalisia luonnossa olevia ominaisuuksia, vaan vain havaitsijan tekemiä yleistyksiä useasta samantyyppisestä luonnonilmiöstä. Tätä vastoin realistisesti luonnonlakeihin suhtautuvat kirjoittajat katsovat, että jo yhdenkin tapauksen perusteella voidaan muotoilla sitä koskeva laki.<sup>453</sup> Siksi realistisissa lakiteorioissa ei päde Swinburnen esittämä kanta, jonka mukaan tapahtuman toistuvuutta voidaan perustella sillä, että tapahtuma kyetään laittamaan jonkin lain selityspiiriin sisään. Swinburne myöntää olevan mahdollista tehdä vallitsevaan lakiin revisiointi pelkän yhden erikoisen vastaesimerkin perusteella, mutta se ei ole aina järkevää, ja tämä on Swinburnen mukaan evidenssi tapahtuman toistumattomuudelle. Sen sijaan lain piiriin saattaminen ei

---

predictions no yet tested would be successful. Under these circumstances we would have good reason to believe that the levitation of the holy person violated the laws of nature.” Muista tiedoista ks. Swinburne 1968, 320–325; Swinburne 1970, 29–30, 33; Swinburne 2003, 17–23.

451 Swinburne 1970, 31–32: ”We have to some extent good evidence about what are the laws of nature, and some of them are so well established and account for so many data that any modifications to them which we could suggest to account for the odd counter-instance would be so clumsy and *ad hoc* as to upset the whole structure of science.” Swinburne toistaa tämän saman vielä vuonna 2003 ilmestyneessä kirjassaan; Swinburne 2003, 23. Ks. samanlinjaista argumentointia Swinburne 1968, 322–323.

452 Swinburne 1970, 32: ”In such cases the evidence is strong that if the purported counter-instance occurred it was a violation of the law of nature. There is good reason to believe that the following events, if they occurred, would be violations of the laws of nature: levitation; resurrection from the dead in full health of a man whose heart has not been beating for twenty-four hours and who was dead also by other currently used criteria; water turning into wine without the assistance of chemical apparatus or catalysts; a man getting better from polio in a minute.” Muista tiedoista ks. Swinburne 1970, 29–32; Swinburne 2003, 23. James F. Sennett on yksi harvoja ihmeen luonnonlain rikkoutumaksi määrittävä kirjoittaja, joka ei kuitenkaan viittaa kirjoituksessaan Swinburneen. Sennett määrittää ihmeen episteemisesti sellaisiksi kaitselmustapahtumaksi, jotka havaitaan Jumalan tekemiksi luonnonlain rikkomuksiksi. Hän ei erottele ihmeen käsitteellisesti-ontologisia ja epistemologisia kysymyksiä toisistaan; Sennett 1996, Section III.

453 Näin esimerkiksi E. J. Lowe; Lowe 1980, 257.

realistisemmän lakikäsityksen pohjalta ole evidenssi sen enempää toistuvuudelle kuin toistumattomuudellekaan. Swinburnen regularistisesta luonnonlakikäsityksestä kertoo myös hänen huomionsa siitä, että eksperimentaalisissa kokeissa testataan kilpailevien lakien konfirmoitumista. Konfirmaation ajatuksenahan on kerätä tukea jollekin hypoteesille joistakin induktiivisista johtopäätöksistä. Tällaisen näkemyksen taustalla, jossa kilpailevia teorioita konfirmoidaan tai diskonfirmoidaan evidenssillä, on tyypillisesti koherenttinen oikeutusteoria. Mitä enemmän hypoteesilla on sitä konfirmoivia tuloksia, sitä oikeutetummasti se edustaa varmintä totuutta.<sup>454</sup>

Toinen kriittinen kohta Swinburnen epistemologisessa näkemyksessä on suuri painoarvo, jonka hän antaa yksinkertaisuudelle kilpailevia lakihypoteeseja vertailtaessa. Ainoa painava peruste uskoa, että tapahtuma jää toistumattomaksi, näyttää Swinburnelle olevan siinä, että uusi sitä koskeva laki olisi liian kömpelö tai teennäinen (*clumsy and ad hoc*). Kömpelyys ja teennäisyys mitataan suhteessa muihin lakeihin, joten taustalla on koherenttinen totuus- ja oikeutusteoria. Yksinkertaisuusperiaate ei ole mitenkään niin itsestään selvä, kuin Swinburne antaa ymmärtää. Luonnonlakeja realistisella asenteella ja korrespondenssiteorian pohjalta etsivä tutkija ei pyri hypoteeseissaan pelkästään yksinkertaisuuteen vaan myös informatiivisuuteen ja reaaliseseen totuuteen eli mahdollisimman lähelle vastaavuuteen todellisuuden kanssa. Tällöin luonnonlaiksi voisi osoittautua mutkikaskin lausemuodostelma. Myöskään yksinkertaisuuden mittaaminen ei ole niin ongelmattonta, kuin Swinburne antaa ymmärtää.<sup>455</sup>

Moni ihmeistä kirjoittanut tukeutuu epistemologisissa kannanotoissaan keskeisiltä osin Swinburneen ja pitää Swinburnen esittämiä perusteluita hyvinä.<sup>456</sup> Sen

454 Swinburne 1970, 29–30. Swinburnen lakikäsityksen episteemisyyden on huomannut myös tämän ihmeuskoa kritisoiva Morgan Luck. Luck yhdistää Swinburnen lakikäsityksen humelaispohjaiseen David Braddon-Mitchellin esittämään ajatukseen ”hukkaavista luonnonlaeista” (*lossy laws of nature*). Ne ovat lakeja, jotka lähtökohtaisesti ajatellaan jättävän osan todellisuuteen liittyvästä detalji-informaatiosta huomiotta. Nimi hukkaava (*lossy*) viittaa digitaalisen informaation, varsinkin digitaalisten kuvien, tiivistyksessä eli kompressoinnissa käytettyyn samannimiseen pakkausmetodiin, jonka teho perustuu siihen, että se jättää käsiteltävänä olevasta informaatiosta pois epäoleellisen aineksen. Luck sanoo Swinburnen heijastavan ”aika tarkasti” Braddon-Mitchellin näkemystä luonnonlaeista. Tämä pitää paikkaansa siltä osin, että kummankin lakikäsitys on episteeminen. Sen sijaan niillä on yksi keskeinen ero: Braddon-Mitchell puhuu toistuvista poikkeuksista kun taas Swinburne toistumattomista. Tätä eroa Luck ei mainitse. Swinburne pitää kiinni lain poikkeuksen toistumattomuudesta, koska hänen varsinainen tähtäimensä on määritellä ihme yliluonnolliseksi tapahtumaksi, joka sopii hänen teistiseen peruslähtökohtaansa. Ks. arviota Swinburnen ihmeen yliluonnollisuudesta tämän tutkimuksen luvussa II.2.2. ja luvussa III.5.3. Braddon-Mitchell taas määrittää ihmeen täysin ilman yliluonnollisuutta; Luck 2005, 11–13; Braddon-Mitchell 2001, 260, 275.

455 Swinburne 1970, 30–32. Mitään periaatetta arvioida hypoteesin yksinkertaisuutta Swinburne ei anna; ks. Swinburne 1968, 320–322 ja Swinburne 1970, 23–26. Yksinkertaisuuden ongelmista ks. Niiniluoto 1983, 82–87. Swinburne ei ole myöhemmissä kirjoituksissaan oleellisesti muuttanut kantaansa ihmeisiin; ks. Swinburne 1979, 225–236; Swinburne 1981, 185–193; Swinburne 1989b, 82–84; Swinburne 2003, 17–26.

456 Esimerkiksi Richard F. Mulderin mukaan ihmeen yksi välttämätön vaikei riittävä ehto on, että se on

sijaan James Kellenberger ottaa luonnonlain arvioimiseksi Swinburnen mainitsemien tekijöiden eli lain ennustavuuden ja yksinkertaisuuden ohkeen kolmannen faktorin: ”tutkijoiden tottumukset ja reaktiot”. Tällä Kellenberger tarkoittaa, että tiedeyhteisön tosiasiallisilla reaktioilla on suuri osuus siinä, katsotaanko jokin erikoinen tapahtuma niin tärkeäksi, että se antaa aiheen muuttaa entistä lakia. Joistakin epäselvistä tapauksista huolimatta Kellenbergerin mukaan on olemassa ”monia täysin selviä tapauksia, joissa fyysisesti mahdoton, toistumaton tapahtuma, on sattunut.” Kellenbergerin mielestä ”me tiedämme tarpeeksi vedestä tietääksemme, että se ei voi muuttua viiniksi siten kuin tapahtui Kaanassa; emme voi toistaa tapahtumaa.” Myös tietomme kuolemasta ovat Kellenbergerin mukaan riittävät sen päättämiseen, ettei kenenkään voi katsoa Lasaruksen tavoin palaavan elämään.<sup>457</sup>

Kellenbergerin viittaus tutkijoiden tottumuksiin ja reaktioihin tarkoittaa tiedeyhteisöä sosiologisena ilmiönä. Oikeutusteorioista tällainen vetoisuus on lähimpänä sellaista foundationalistista ja käytäntöorientoitunutta tieteellisen rationaalisuuden mallia, jota voidaan kutsua sosiaalisesti evidentialismiksi. Tällaisessa rationaalisuuden mallissa uskomuksen rationaalisuuden keskeisimpinä kriteereinä ovat tieteellisen asiantuntijayhteisön antamat arviot.<sup>458</sup> Tältä pohjalta saavat myös luontevan selityksen Kellenbergerin aika kritiikittömiltä vaikuttavat lausumat joidenkin luonnonlakien varmuudesta.<sup>459</sup>

---

”empiirisesti mahdoton”. Tätä varten tulee olla perusteet pitää tapahtumaa sellaisena, jolle ei ole ja jolle ei tulevaisuudessakaan voida löytää mitään selittävää luonnonlakia. Tällainen peruste olisi toteamus, että tapahtuma rikkoo tietyn luonnonlain eikä sille ole mitään modifioitua eikä paremman ennusteen antavaa tarpeeksi yksinkertaista uutta lakia. Mulder ei kuitenkaan eksplikoi yhtään Swinburnea tarkemmin lain yksinkertaisuutta tai kompleksisuutta. Ks. Mulder 1971, 165, 172–173. Brian Davies esittää samantyyppisesti mutta suppeammasti, että aina ei ole viisasta ryhtyä luonnonlain revisiointiin. ”Tietyissä olosuhteissa voi olla ekonomisempaa ja rationaalisempaa hyväksyä luonnonlain rikkoutuneen.” Näin myös on ”väärin vaatia, ettei kukaan voisi järkevästi olettaa ihmeen tapahtuneen”; Davies 2004, 255–256.

457 Kellenberger 1979, 151–152 (kursivointi alkuperäinen): ”Whether a scientific law has been violated, it turns out, depends on three factors. Two are features of scientific laws: their *predictive power* and their *simplicity*. The third factor is the habits of scientists.” Kellenberger 1979, 153: ”However, even though in many cases it might be unclear and debatable whether a violation of a natural law, or the physically impossible, has occurred, still, in many other cases it will be quite apparent that the physically impossible, a non-repeatable event, has occurred. We know enough about water to know that it physically cannot be turned into wine in the manner it was at Cana: we cannot repeat that event. We know enough about death to know that a man cannot be brought back to life after being dead three days, as Lazarus was; such an event cannot be repeated by us.” Muista tiedoista ks. Kellenberger 1979, 152–163. Kellenbergeriä muistuttavalla tavalla esittää asian joissakin paikoin myös Robert Larmer. Hän myöntää, että eräiden rajatapauksen ihmeys on ongelma. Tämän ei kuitenkaan tulisi hänen mielestään estää näkemästä, että on joitakin selviä ihmetapauksia, kuten Lasaruksen herättäminen kuolleista; ks. Larmer 1989, 11. Veden muuttaminen viiniksi nk. Kaanaan häissä ja Lasaruksen kuolleista herättäminen ovat Raamatun kertomuksia, ks. Johanneksen evankeliumin luvut 2 ja 11.

458 Termi sosiaalinen evidentialismiksi tulee Mikael Stenmarkilta; ks. tarkemmin Stenmark 1995, 141–165.

459 Kellenberger 1979, 151–152. Ks. myös Kellenberger 1968, 19–21. Myös William J. Abraham esittää Swinburnen ja Kellenbergerin kanssa sisällöllisesti samantyyppisiä väitteitä. Abrahamin mukaan ei ole

Steve Clarkella on ihmeuskosta Swinburnen kanssa muuten hyvin pitkälle samantyyppinen puolustava näkemys, mutta juuri päinvastainen näkemys poikkeuksen toistumattomuuden merkityksestä. Clarken mukaan evidenssi luonnonlain rikkoutumisen puolesta on sitä vahvempi, mitä toistuvampi poikkeus on. Tämä johtuu Clarken mukaan siitä, että mitä toistuvampi poikkeus johonkin lakiin on, sitä parempi ja vahvempi kuva saadaan tuon poikkeuksen luonteesta. Jos useita varmoja poikkeuksia havaittaisiin eikä mitään muuta selitystä löydetäisi kuin, että se on yliluonnollinen ihme, silloin olisi Clarken mukaan hyvät syyt epäillä, että luonnonlaki on rikkoutunut ja voidaan rationaalisesti uskoa ihmeen todellakin tapahtuneen.<sup>460</sup> Swinburneen verrattuna Clarkella näyttäisi olevan realistisempi käsitys sekä luonnonlaeista että niiden poikkeuksiin kohdistuvasta arvioinnista.<sup>461</sup>

Swinburnelle, Kellenbergerille, Clarkelle ja muille heidän kaltaisilleen voidaan esittää ihmeiden epistemologian keskeisissä kohdissa samansisältöistä kritiikkiä. Kaikilla on suuri luottamus tieteen kykyyn saada ainakin joitakin erittäin luotettavia tietoja luonnosta. Tiede on heille ensisijainen reaalisen totuuden saannin väline. Tällaista asennetta totuuteen voidaan kutsua tieteelliseksi realismiksi. Heidän näkemyksensä tieteestä on resultaristinen: luotettavaa ja pysyvää tieteessä ovat sen saavuttamat tietyt tulokset, eivät niinkään sen metodinen tai institutionaalinen puoli. Suhde tieteen tuloksiin on vähintäänkin heikosti dogmaattinen: ainakin jotkin fysikaaliset lainalaisuudet voidaan jo varmasti tietää. Heidän evidentialisminsa on siis selvästi tieteeseen tukeutuvaa. Tieteen tuloksilla on näiden kirjoittajien käsityksessä

---

lainkaan selvää, että tiede voisi muuttua kokonaan toisentyypiseksi, niin että kaikki sen tuloksena saadut luonnonlait muuttuisivat. Loogisesti se on mahdollista, hän myöntää. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että emme voisi olla perustellusti (*reasonable*) varmoja, että jotkin luonnonlait tosiasiasa (*in fact*) pitävät paikkaansa – myös tulevaisuudessa. Jos tämän kieltäisimme, kieltäisimme Abrahamin mukaan tieteeltä ylipäätään kyvyn hankkia tietoa. Abrahamin mukaan juuri sellaiset luonnonlait kuten, ettei kukaan herää eloon kolmantena päivänä kuolemastaan tai että vesi ei muutu viiniksi tai että aurinko ei pysähdy taivaalle, ovat kaiken järjellisen epäilyn ulkopuolella. ”Tämäntyyppiset lait ovat niin vakiintuneita, niin oleellinen osa tiedettä ja niin yleisesti jokapäiväisessä elämässämme todeksi havaittuja, että niiltä tiedon ja varmuuden statuksen kieltäminen veisi kestämättömän tiukkojen epistemologisten standardien hyväksymiseen.” Ks. Abraham 1982, 27–28, 33–35. Abrahamin mukaan historiatieteen tulee ottaa huomioon kaikki relevantit tekijät – myös teologiset – selittäessään tapahtumia. Niinpä tieteen ja teologian välillä on vastavuoroinen harmonia niin, että kumpikaan ei kumoa toistaan ja kummankin tulee ottaa huomioon toisensa; Abraham 1982, 158–162, 173, 189.

460 Clarke 1997, 97–98: ”– it can sometimes be rational to accept that miracles have occurred. This will be when we have good reason to reject other available explanation of evidence of reports of law-defying events. In practice this can happen when we find evidence of repetition of the right sort of law-defying events. – The more times a law-defying event is repeated, the harder it is to reasonably deny that law-defying events really have occurred.” Muista tiedoista ks. Clarke 1997, 95–96, 99–100. Clarke siis edellyttää ihmeeltä myös yliluonnollisuutta; sen tulee sopia ilman isompia ongelmia tiettyyn ”teologiseen kehukseen”; Clarke 1997, 99.

461 Vertaa Clarken käsitystä esimerkiksi Raymond Martinin valaisevaan artikkeliin historiatutkimuksen tavasta



yliluonnollista koskevan tiedon osalta instrumentaalinen funktio: se mitä tiede *ei* voi selittää, auttaa näkemään, mitkä luonnon tapahtumista ovat ihmeitä eli yliluonnollisen vaikutuksia. Kutsun tällaista näkemystä tiedekomplementaariseksi evidentialismiksi eli tiedekomplementarismiksi.<sup>462</sup> Siinä ihmeuskon rationaalisuus rajautuu komplementaarisesti tieteen selityskyvyn mukaan. Tiedekomplementaarisen evidentialismin edustajat ajattelevat totuudesta voimakkaasti tieteellisen realismin mukaisesti, mutta kuitenkin vastustavat skientismin ekspansionistista näkemystä tieteestä kaikenkattavana totuuden lähteenä. Oikeutusnäkemys tällaisessa ajattelussa on selvästi negatiivisen koherentismin mukaista: ihmeusko on oikeutettua, jos se ei ole ristiriidassa tieteen kanssa.<sup>463</sup>

Swinburne päättää historiallista evidenssiä koskevan lukunsa toteamukseen, että vaikka evidenssin arvioimisen standardit eivät ole täysin selvät, historiallinen todistusaineisto voisi joskus ylittää kynnyksen, joka asetetaan fyysisen mahdollisuuden toteamiselle. Hänen mukaansa tällaiselle ei ole mitään ”loogisia esteitä”.<sup>464</sup> Loogisesti se

suhtautumisesta erilaisiin vastaesimerkkeihin: Martin 1979, 59–72.

462 Jos tällainen näkemys on kytköksissä yliluonnollisuuteen ihmeen selittävänä tekijänä, näkemystä on kutsuttu yleisesti myös ”Aukkojen Jumala” (*God of the Gaps*) -näkemykseksi, koska siinä sekä ihmeiden että Jumalan toiminnalla selitettävän todellisuuden reviiiri määräytyy sen mukaan, mitä tiede *ei* kykene (toistaiseksi) selittämään. ”Aukkojen Jumala” -keskusteluun palataan vielä tarkemmin tämän tutkimuksen yliluonnollisuusihmeen epistemologista kysymystä käsittelevässä osuudessa luvussa III.5.2.

463 William J. Abraham katsoo, että on liioittelevaa vedota tieteen keskeneräisyyteen siinä, kuinka pitkälle voimme käytännössä (*practically*) odottaa voivamme revisioida luonnonlakeja. Pelkkä abstrakti looginen mahdollisuus ei tässä hänen mukaansa riitä. Meidän tulee myöntää, että jotkin lait me todella tunnemme, jos haluamme ottaa tieteen vakavasti yhtenä tiedon muotona. Ks. Abraham 1985, 156–157. Myös Keith E. Yandell argumentoi samansuuntaisesti. Hänen mukaansa on olemassa joitakin luontoa koskevia perustotuksia (*garden variety generalisations*), kuten että ”vesi karkaisee teräksen” tai ”kuolleet ruumiit pysyvät kuolleina”, jotka eivät muutu tieteellisten vallankumoustenkaan yhteydessä, vaan joilla nimenomaan arvioidaan tieteen muutosten kestävyyttä. Yandellin arvioon luottaa lähes sellaisenaan Stephen S. Bilynskyj. Millä perusteella voidaan viime kädessä näin väittää eli miten voidaan erottaa todelliset muuttumattomat perustotuudet muuttuvista totuuksista, jää Yandellilta ja Bilynskyjiltä kuitenkin kertomatta. Ks. Yandell 1976, 415–417; Bilynskyj 1983, 229–235. Myös J. C. Thorntonilla on Abrahamin kanssa pitkälle samanlainen käsitys tieteen antamasta luonnonlakien varmuudesta; Thornton 1984, erit. s. 224–227. Samoin Bilynskyj korostaa swinburnelaiseen tapaan, että ei ole mitään apriorista syytä kieltää sekä lain että poikkeuksen voivan olla joskus niin hyvin todennettuja, että kummankin hyväksyminen olisi järkevää. Bilynskyj sanoo Smartin ja Swinburnen luoneen kannanotoillaan ”hyödyllisen alun kohti ihmeiden epistemologiaa”; Bilynskyj 1983, 220. Ks. myös tältä osin Bilynskyjin kanssa samansuuntaista näkemystä George I. Mavrodesilla Hume-kritiikin yhteydessä; Mavrodes 1985, erit. s. 341. Douglas Odegard on puolestaan hyvä esimerkki sellaisesta ajattelusta, jossa ihme kyllä edellyttää luonnonlain rikkoutumista, mutta jossa suoraan myönnetään, että emme voi väittää jonkin olevan luonnonlain rikkoutuma, ellei meillä ole hyviä perusteita uskoa sen olevan Jumalan aikaansaama. Koska niin Thorntonin kuin Bilynskyjin ja Odegardinkin epistemologia kytkeytyy vahvasti Jumalan olemassaoloon, käsitelän heidän heidän epistemologisia näkemyksiään tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa III.5.3., erit. alaviiteissä 564 ja 567.

464 Swinburne 1970, 51: ”So I conclude that although standards for weighing evidence are not always clear, apparent memory, testimony and traces could sometimes outweigh the evidence of physical impossibility. It is just a question of how much evidence of the former kind we have and how reliable we can show it to have been.” Swinburne 1968, 328: ”My main conclusion, to repeat it, is that there are no logical difficulties in supposing that there could be strong historical evidence for the occurrence of miracles. Whether there is such evidence is, of course, another matter.” Tähän lausumaan takertuu Morgan Luck Swinburne-kritiikissään.

varmaankin on mahdollista sikäli, kuin loogisella tarkoitetaan perustavanlaatuisia ajattelun perussääntöjä.<sup>465</sup> Tällaisen loogisen mahdollisuuden korostaminen kertoo, että Swinburnen tiedekomplementaarisen perusasenteen takana on myös loogis-ontologista possibilismia. Kumpikin possibilismin muoto korostaa ihmeuskoa myönteisenä mahdollisuutena. Toisen mukaan ei ole loogis-ontologisia ja toisen mukaan ei ole mitään episteemis-tieteellisiä esteitä sille, että ihmeelle voisi löytyä kaikille hyväksyttävissä olevaa evidenssiä. Toisaalta kumpikin myöntää, että kyseisenlaista evidenssiä ei tosiasiallisesti ole olemassa – ainakaan toistaiseksi. Swinburne korostaa, ettei hän ole esittänyt mitään tosiasiallisia todisteita sen puolesta, että minkään ihmetapahtuman todisteet olisivat riittäneet todistamaan fyysisen mahdottomuuden tapahtuneen. Hän korostaa sen olevan eri kysymys. Tämä on tärkeä kohta Swinburnen näkemyksessä, sillä tämän perusteella Swinburne osoittaa, että hänen evidentialistinen näkemyksensä ei kuitenkaan edusta resultaristista evidentialismia. Vahvan eli resultaristisen evidentialismin mukaan usko ihmeisiin on perusteltua, oikeutettua tai rationaalista, koska sille on tosiasiallisesti jo olemassa empiiristä evidenssiä eli todistusaineistoa. Vaikka Swinburne argumentoi voimakkaasti ihmeiden puolesta, hän ei väitä itse tai kenenkään muunkaan todistaneen yhtään ihmettä tapahtuneeksi.<sup>466</sup>

---

Luckin mukaan Swinburne liioittelee sanoessaan, että historiallisessa evidenssissä ei ole mitään loogisia ongelmia. Luckin kritiikki kuitenkin perustuu, kuten hän itsekin sanoo, sille oletukselle, että eräs deterministinen oletus, niin sanottu kausaalisuuden aukottomuus (*principle of causal closure*), pitää paikkansa. Sen mukaan millään fyysisellä tapahtumalla ei ole fyysisen alueen ulkopuolisia syitä. Tämä johtaa Luckin mukaan siihen loogiseen ongelmaan, että jos jotakin ihmeellistä väitetään tapahtuneen, se voi olla seurausta useammasta eri vaihtoehtoisesta luonnonlain rikkoutumisesta, joten ei voida olla varmoja, mikä niistä tapahtui. Swinburne käyttää esimerkkinä tapausta, jossa erään henkilön tuoreet jalanjäljet havaitaan sillattoman joen toisella puolella. Koska henkilöllä on kuivat vaatteet yllään, voidaan siitä Swinburnen mukaan päätellä hänen siirtyneen joen yli ihmeellisesti joko kävelen veden päällä tai lentäen. Luckin mukaan tämä ei ole välttämätön johtopäätös. Hänen mukaansa on mahdollista myös, että henkilö on uinut joen yli ja että jumala on kuivannut hänen vaatteensa ihmeellisesti, tai että jumala aiheutti tuoreet jäljet joen toiselle puolelle ilman henkilön läsnäoloa, tai että jumala vain ihmeellisesti vaikuttaa havaintoomme henkilöstä niin, että näemme hänet kuivana, vaikka hän onkin uimisen takia märkä. Näin Swinburnen lähtöoletuksista ei voida Luckin mukaan päätellä pelkästään tietynlaista ihmettä, vaan vaihtoehtoja on useita. Ks. Luck 2005, 13–15. On kuitenkin huomattava, että Luckin kanta perustuu kyseenalaiseen kausaalisuuden aukottomuuden periaatteeseen. Kausaalisuuden determinismistä käydyssä filosofisessa keskustelussa deterministisyys ei mitenkään itseoikeutetusti ole vallitseva kanta, ehkä paremminkin päinvastoin; ks. esimerkiksi Juti 2001, 341–342; Lewis 1986, 291–298 ja Beebe 2003. Näistä seikoista Luck ei mainitse mitään. Toiseksi Luck perustelematta rajaa yliluonnollisuuden nominalistis-universalistisen luontokäsityksensä pohjalta *lainomaisen* fysikaalisuuden ja kausaalisuuden ulkopuolelle. Luck olettaa myös, että ihmeet ovat aina ennustamattomia. Yliluonnollisen jumalan toiminta ja siten ihmeet voisivat kuitenkin olla myös lainomaisia. Tätä Luck on itsekin toisaalla ehdottanut; ks. esimerkiksi Luck 2003, 465–469. Ennen kaikkea Luckin Swinburne-kritiikki ei osu maaliinsa, koska se ei löytänyt Swinburnen päättelystä loogisia ongelmia, kuten se väitti, vaan pelkästään ontologista ja epistemologista kapeakatseisuutta.

465 Jos Swinburne tässä tarkoittaisi vain, että on mahdollista todentaa jonkin nykykäsityksen mukaisesti fyysisesti mahdottomana pidetyn tapahtuman tapahtuneen, se olisi Swinburnen näkemyksen kannalta triviaali toteamus, koska sitähän hän nimenomaan yrittää vakuuttaa. Swinburne näyttääkin tässä puhuvan fyysisestä mahdottomuudesta jossakin vahvemmassa merkityksessä.

466 Tällainen varovaisuus voi ehkä johtua siitä, että toisin kuin esimerkiksi Holland ja Boden, Swinburne ottaa

Swinburnen possibilistisen evidentialismin taustalla on klassisen rationalismin mukainen käsitys oikeutuksesta jonkinlaisena universaalisenä ja absoluuttisena suurena. Swinburne haluaa perusteluillaan osoittaa, että ihmeusko *voisi* jotenkin universaalisesti ja objektiivisesti arvioiden olla oikeutettua. Jos tämä on mahdollista jossakin yleisessä mielessä, ihmeuskoa ei voitaisi Swinburnen mielestä pitää mitenkään vahvasti irrationaalisenä uskomuksena. Tällaista rationaalisuuskäsitystä on sanottu objektiiviseksi rationaalisuudeksi. Sen mukaan näkemys tai toiminta on rationaalista, jos se on yleisesti katsoen ja absoluuttisesti tarkastellen järkevää. Se on myös klassisen rationalismin käsitys rationaalisuudesta.

### 3.2. Poikkeuksesta käyty keskustelu

Muiden kirjoittajien Swinburnelle osoittama epistemologinen kritiikki kohdistuu etupäässä Swinburnen dogmaattiseen asenteeseen ja perusteisiin, joiden mukaan luonnonlaki pitäisi jättää muuttamatta ja todeta luonnonlain rikkoutumisen tapahtuneen. Pelkkä vetoaminen eriskummallisuuteen tai omalaatuisuuteen ei kritiikin mukaan tähän riitä.<sup>467</sup> Robert Young katsoo, että luonnonlaille havaittu poikkeus pikemminkin on osoitus siitä, että olemme muotoilleet lain väärin, kuin että laki olisi todella rikkoutunut. Perusteena Young vetoaa muiden muassa mielikuvituksemme köyhyyteen. Muuttaaksemme käsitystämme fyysisesti mahdollisesta meillä tulisi olla Youngin mukaan jokin painava syy. Swinburnen pääväite, että luonnonlain rikkoutuminen on loogisesti mahdollista, ei riitä tällaiseksi syyksi. Se on Youngin mukaan vain syy olla tarkkaavainen, onko käsityksemme fyysisesti mahdollisesta oikea, ei vielä syy muuttaa käsitystämme.<sup>468</sup>

---

ihmeistä esimerkeiksi vain historiallisia, ihmeiksi väitettyjä menneisyyden tapahtumia. Niiden käyttäminen evidenssiesimerkkinä on yleensä niin foundationalistisen, reliabilistisen kuin myös terveen järjen -oikeutusteorioiden mukaan ongelmallisempaa kuin sellaisten, joissa oletetaan jonkun olevan omakohtaisesti ihmeeksi väitetyt tapahtuman välitön kokija. Ks. tämän tutkimuksen luvussa II.2.2. selostusta siitä, miten Swinburnen näkemys ihmeistä kytkeytyy hänen niin sanottuun kumulatiiviseen jumalatodistukseensa.

467 Näin Douglas Erlandson; Erlandson 1977, 419 (kursivointi alkuperäinen): "We *cannot* legitimately infer from bizarreness and disruptiveness no matter how extreme that we are confronted by the permanently inexplicable or the miraculous."

468 Young 1972b, 29: "I shall indicate briefly the two points Swinburne considers, though I shall concentrate almost entirely on the first of them in what I have to say. The first point is that evidence that a particular event E occurred, and that it is a violation of a supported law of nature L, really only tends to show that we have misstated the laws of nature rather than that a law of nature has been violated." Young 1972b, 32:

Swinburnelle esitetty kritiikki pohjautuu tyypillisesti metodologiseen optimismiin ja institutionalistis-pragmatistiseen tiedekäsitykseen. Esimerkiksi Malcolm L. Diamond vetoaa tieteen autonomiaan ja käytäntöön ja katsoo optimistisesti aina olevan perustelluinta odottaa tieteen ajan kuluessa pystyvän kehittämään tarpeeksi yksinkertaisia selityksiä toistumattomilta poikkeuksilta näyttäville ilmiöille.<sup>469</sup> Samansuuntaisesti ajattelee Richard L. Fern. Swinburne ei Fernin mukaansa näe, että tieteen tekeminen on jatkuvaa prosessia anomalioiden kanssa; tieteellä ei ole mitään selviä rajoja. Kuitenkin tieteen jatkuvasti lisääntyvä tieto luonnonlaeista ja toisaalta luonnollisten selitysten kasvava voima antavat Fernin mukaan syyn pitää epätodennäköisenä, ”että tiede koskaan päätyisi tilanteeseen, jossa usko toistumattomaan poikkeukseen olisi suurempi kuin virrehavainnon tapahtumiseen tai johonkin muuhun selitykseen”.<sup>470</sup> Fernin asennetta voi kuvata dogmaattiseksi metodologiseksi optimismiksi. Fernin tapauksessa on kuitenkin huomionarvoisaa, että hän ottaa esimerkkinä esiin kuvitteellisen tapauksen, joissa tarkkailija on itse presenttisesti läsnä. Monet muut ihmeuskon vastustajathan tyypillisesti viittaavat esimerkki-ihmeinä joihinkin historiallisiin ihmekertomuksiin. Etenkin foundationalistisissa, reliabilistisissa ja varsinkin terveen järjen -oikeutusteorioissa pidetään omakohtaista havainnointia oikeutetumpana kuin toisten kertomia, historiaan sijoittuvia

---

(kursivointi alkuperäinen): ”In order that we should feel any degree of constraint about revising the notion of the physically impossible we would surely require a good reason. The only candidate which I can see in Swinburne’s discussion is that the concept of a violation of a law of nature is coherent (i.e. logically possible of instantiation) and, indeed, it is said, if it were not, no ready sense could be given to the notion of ‘a violation of a law of nature’. Still this would only constitute a reason for being *openminded* about a change, not a reason for *change* in the concept of physical possibility.” Muista tiedoista ks. Young 1972b, 29–33. Myöskään P. S. Wadian mukaan pelkkä looginen mahdollisuus sinänsä tai mahdollisuus, että evidenssi joskus voisi kallistua ihmeen puolelle, eivät lisää yhtään ihmeiden esiintymisten todennäköisyyttä; Wadia 1976, 75. Larry L. Blackmankaan ei usko Swinburnen epistemologisiin perusteisiin, mutta ei tarkemmin perustele kantaansa; ks. Blackman 1978, 179.

469 Diamond 1973, 319–321: ”[It [accepting the possibility of a class of supernatural exceptions to scientific laws] would involve the sacrifice of scientific autonomy and the price would be too great. — The answer that I shall offer on behalf of the naturalistic interpretation is pragmatic. It recommends reliance on scientific explanations without pretending to be a conclusive refutation of supernaturalism.” Muista tiedoista ks. Diamond 1973, 318–319. Diamondin mukaan tällaista naturalistista kantaa voidaan kuitenkin arvostella siitä, että sen jatkuva usko luonnollisten selitysten mahdollisuuksiin on ”lähes messiaanista” ja että on toisaalta juuri naturalismille ironista vedota tämänkaltaisiin uskomuksiin; Diamond 1973, 319. Diamond ei kuitenkaan huomauta mitään siitä, että metodologinen naturalismi ei tarkoita välttämättä sitoutumista ontologiseen naturalismiin.

470 Fern 1982, 348: ”In other words, our increasing certainty about the laws of nature drives down our certainty regarding the occurrence of the apparent anomaly. At the same time, the expanding power of natural explanation will make it increasingly difficult to believe that there are gaps in the natural order. As a result of this dual movement, it seems unlikely that there will ever be a point where the belief in a nonre[peatable event] becomes more plausible than the belief that either there is a redeeming explanation or that we are mistaken about what actually happened. I conclude, then, that Swinburne’s refutation of the methodological argument is unsuccessful.”

havaintoja.<sup>471</sup>

Myös David Basingerin Swinburne-kritiikki kohdistuu Swinburnen dogmaattisuuteen. Basingerin kritiikin näkemykset perustuvat metodologiseen naturalismiin ja metodologiseen optimismiin. Basingerin mukaan Swinburnen (ja Bodenin) ongelma on siinä, että he olettavat omaavansa jotakin etuoikeutettua tietoa todellisuuden perimmäisestä olemuksesta. Heidän mukaansa mikä tahansa selitys on parempi kuin, ettei ole selitystä lainkaan. Niinpä he Basingerin mukaan näkevät erikoisen tapahtuman kohdattuaan vain kaksi vaihtoehtoa: joko lakia on muutettava tai, jos sitä ei voida tehdä, julistettava erikoisuus lopullisesti selittämättömäksi. Basingerin oman, metodologisesti optimistisen näkemyksen mukaan tällaisessa tilanteessa on aina järkevintä jatkaa tutkimuksia perustellun tiedon löytämiseksi.<sup>472</sup>

Basingerin tiedetään uskonnonfilosofialtaan edustavan niin sanottua pehmeää eli kriittistä rationalismia, joka haluaa pidättäytyä vahvoista sitoumuksista uskonnonfilosofisissa kysymyksissä.<sup>473</sup> Basingerin ja Fernin näkemyksiä leimaa painotetusti metodologisen optimismin lisäksi implisiittinen metodologinen naturalismi, joka on puettu vaativiksi tai tiukoiksi tieteellisen tiedon hyväksymiskriteereiksi: aina on järkevintä jatkaa tutkimuksia perustellun tiedon löytymiseksi. Mikä on tarpeeksi pitkää jatkamista eli millä perusteilla jokin tieto sitten hyväksytään perustelluksi tiedoksi, sitä he eivät ainakaan tässä ihmekeskustelun yhteydessä kerro. Heidän metodologisesti optimistinen näkemyksensä onkin siis selvästi kohdistettu kritiikiksi resultaristista

471 Fern esittää kuvitteellisen tapauksen, että tiede voisi tutkia ihmeenä pidettyä ilmiötä pitkähkön aikaa. Sen mukaan kuusi kuukautta formaldehydiastiassa pidetty sisälmyksetön sammakonraato alkaa tutkimuspöydällä yhtäkkiä useiden tutkijoiden silmien edessä regeneroitua ilman näkyvää syytä. Sammakko näyttää normaalilta ja käyttäytyy tavanomaiseen tapaan muutaman kymmenen sekunnin kuluttua tästä. Vaikka tapaus jäisi vuosisadoiksi selittämättömäksi, Fern ei kuitenkaan katsoisi perustelluksi uskoa toistumattoman poikkeuksen tapahtuneen. Ks. Fern 1982, 346, 348.

472 Basinger & Basinger 1986, 63–64: ”— they [Swinburne and Boden] believe they have some privileged understanding of the ‘true nature of reality’. It is rather that when faced with an acknowledged counterinstance to very well-established laws, they see only two options: to either modify the laws to accommodate the occurrence or to affirm the adequacy of the laws and declare the event permanently inexplicable. — Why could they not continue to affirm the adequacy of our current set of laws and either continue to run further tests or label the occurrence a ‘freak event’ and await the occurrence of similar phenomena before seriously investigating further?” Ks. myös Basinger & Basinger 1986, 64–65. Ks. lähes samansisältöisiä kommentteja myös Basinger & Basinger 1978, 165–166; Basinger 1980a, 139–141; Basinger 1980b, 350 ja Basinger 1988, 413–414. Myös Terence L. Nichols huomauttaa Swinburnen näkemyksen pohjalta, että vaikka tieteellinen arvio tieteellisesti selittämättömästä voi olla ”kohtuullisen varma”, se ei ole ”kaiketi absoluuttisen varma” (*reasonably certain, but probably not absolutely certain*); Nichols 1990, 34. Nicholsin kanssa samansuuntainen näkemys tieteellisen ongelmien selitettävyydestä on William E. Stempseyllä; Stempsey 2002, 7–8. Periaatetta, että tieteen tulokset ovat aina vain väliaikaisia, on tieteenfilosofiassa kutsuttu väliaikaisuuden periaateeksi (*the principle of tentativity*); ks. tästä esimerkiksi Stenmark 1995, 54–55.

473 Ks. esimerkiksi Koistinen 2000b, 52–55. Pehmeästä rationalismista tarkemmin ks. esimerkiksi Abraham 1985, 104–113.

dogmatismia ja yliluonnollisuusselityksille avointa possibilistista asennetta vastaan. On myös huomattava, että Basingerin ja Fernin metodologisesti erittäin vahva optimismi vie heidät myös vahvaan, lähes dogmaattiseen resultaristiseen skeptisismiin. Heidän mukaansa hiukankin epäselvissä tapauksissa on aina järkevintä jatkaa tutkimuksia. Näin tiukan näkemyksen taustalla voi nähdä metodologisen naturalismin, vaikka niin Basinger kuin Fernkään eivät sitä tässä yhteydessä itse totea.<sup>474</sup>

Peter Byrnen tekemä Swinburnen mallin parantelu- ja uudelleenelvytysyritys, jossa toistumaton poikkeus määriteltiin vailla syytä olevaksi tapahtumaksi, ei tuo lupaavasta ontologisesta lähtökohdastaan huolimatta oleellista parannusta ihmeen epistemologiseen ongelmaan. Byrne halusi auttaa Swinburnea käsitteellisen jatkuuokkauksen lisäksi omien sanojensa mukaan myös rationaalisen ihmeuskon perusteiden vahvistamisessa. Kuitenkin ainoa peruste tähän suuntaan Byrnellä on huomio, että hänen parantelemaansa ehdotus Swinburnen toistumattoman poikkeuksen ideaan ei ole mitenkään loogisessa tai metodologisessa ristiriidassa tieteen kanssa.<sup>475</sup> Näin siis myös Byrnen ihmeuskon puolustus jää sellaiselle possibilistisen evidentialismin tasolle, jota kutsun tiedekomplementaariseksi evidentialismiksi: Byrnen mukaan ihme on vailla syytä oleva tapahtuma, ja tämän määritelmän hän ottaa nimenomaan siksi, että näin määriteltynä ihme ei ole ristiriidassa tieteellisen metodin kanssa. Byrnen tapauksessa on lisäksi huomattava, että hänkään ei kuitenkaan edusta vahvaa eli resultaristista evidentialismia. Resultaristisen evidentialismin mukaan ihmeiden puolesta on tosiasiallisesti olemassa sellaisia todisteita, että ateistin tai agnostikon olisi uskottava ihmeen tapahtuneen. Byrne erikseen kiistää kirjoituksensa tarkoittavan tällaista kantaa. Hän on vain halunnut osoittaa, että ”moderni tieteellinen maailmankatsomus” ei vaadi kieltämään ihmeen voineen tapahtua.<sup>476</sup> Byrnenkin

---

474 Ks. Fern 1982, 345–348; Basinger & Basinger 1986, 59–71. Diamondhan otti tämän seikan ja sen ongelmallisuuden esille; Diamond 1973, 319–321.

475 Byrne 1978, 163: ”I wish to supplement the work of Swinburne and others by drawing attention to some recent work on Kant’s conception of determinism. This work shows, as I hope to prove, that a belief that violations of natural law can take and have taken place is perfectly reasonable in the light of a proper understanding of scientific determinism.” Byrne 1978, 166: ”There is no contradiction in the notion of an uncaused event, nor in the notion of our gaining knowledge of such an event.” Byrne 1978, 169: ”If nothing is found, then the claim remains unsubstantiated and the presumption must be that the unique and unrepeatable did take place. The important point to realize here is that there are no decisive methodological considerations which tell against this conclusion. Respect for scientific method does not forbid our accepting it.” Ks. myös Byrne 1978, 162–169. Byrnen mukaan ei ole loogisesti ristiriitaista sanoa, että jokin tapahtuu vailla syytä ja että voimme saada tietoa sellaisesta; Byrne 1978, 166. Byrne olettaa perustelematta, että vailla syytä oleva tapahtuma ei poikkea ominaisuuksiltaan tapahtumista, joilla on syy. Toiseksi voidaan huomauttaa, että Byrne ei kertonut, miten voitaisiin erottaa, millä tapahtumalla on syy ja millä ei.

476 Byrne 1978, 170 (kursivointi alkuperäinen): ”– it has not been part of my argument to suggest that the

totuusnäkemys on siis voimakkaasti tieteellisen realismin leimaama. Byrnen oikeutusnäkemys sen sijaan on negatiivista koherentismia, kun se Swinburnella oli etupäässä positiivista koherentismia.

#### 4. IHMEUSKOA VASTAAN

Tähän mennessä evidentialistisesta keskustelusta on esitelty ja analysoitu ensisijaisesti sellaisia kantoja, joissa puolustetaan objektiivista ja universaalista uskoa ihmeisiin joko selittämättömyyden tai luonnonlain rikkoutumisen merkityksessä. Tässä alaluvussa otetaan käsiteltäväksi muutamia laajahkoja kannanottoja, joissa niin ikään näkökulma on evidentialistinen, mutta joissa yritetään löytää perusteita tämänsisältöistä ihmeuskoa vastaan. Koska ihmeuskon vastustajat yleisesti eivät tee eroa sen suhteen, minkäsisältöiseen ihmeeseen kiinnittynyttä uskoa he vastustavat, käsitellen kaikki tämäntyyppisiä ihmeitä vastustavat kannanotot tässä samassa luvussa.<sup>477</sup>

Jotkut kirjoittajat ovat olleet jyrkästi ja kategorisesti sitä mieltä, että emme voi tietää ihmeistä mitään, tai että ihmeistä ei voi olla perusteltua tietoa. Tietoa ihmeistä on pidetty joko loogisesti mahdottomana (looginen eli formaalinen negatiivinen evidentialismi) tai sitten on katsottu, että on tosiasiallisesti todistettu, etteivät ihmeeksi väitetyt tapahtumat olekaan ihmeitä (resuldaristinen negatiivinen evidentialismi). Tämän kannan mukaan ”aitoa ihmettä” ei kukaan ole osoittanut tapahtuneen. Kolmas ryhmä ei vastusta ihmeitä näin ehdottomasti, mutta korostaa, että aina on perustelluinta olla

---

atheistic or agnostic scientist must accept that they [biblical miracles] took place once he realizes the *a priori* possibility of the world's being only partially causally ordered. -- What is not the case is that our 'modern, scientific, world-view' *demand*s that we deny that these violations of natural law took place." Ks. J. A. Coverin valaisevaa selvitystä vailla syytä olevan tapahtuman ja yliluonnollisuusiheen keskinäisestä epistemologisesta suhteesta. Toisin kuin Byrne, Cover ei pidä vailla syytä olevaa tapahtumaa ihmeenä. Coverista myös näyttää siltä, että joissakin tilanteissa yliluonnollisenkin syyn oletaminen on järkevämpää kuin olettaa sama tapahtuma vailla syytä olevaksi (*it was uncaused*); Cover 1999, 346–350. Ks. Coverista tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa III.5.5.

477 Tässä luvussa ei kuitenkaan käsitellä sellaisia erityiskysymyksiä, jotka koskevat yliluonnollisuusiheen evidentialista vastustamista. Yliluonnollisuusihmettä vastustavat näkemykset käsitellään erikseen myöhemmin luvussa III.5.4., koska kysymyksenasettelu sen osalta on selkeästi omanlaatuisensa ja koska erityisesti yliluonnollisuusihmettä vastaan esitetyt väitteet voidaan kohtuudella erottaa muusta ihmeuskoa vastustavasta materiaalista. Koska tällainen käsittely vastaa lähemmin itse keskustelun tosiasiallista kulkua, myös keskustelun historiallinen hahmottaminen tulee näin helpommaksi.

uskomatta ihmeväitteisiin (periaatteellinen negatiivinen evidentialismi). Neljäs ryhmä on kolmannen kanssa samaa mieltä, mutta myöntää, että joku voi olla ei-objektiivisesti tarkasteltuna oikeutettu tai rationaalinen ihmeuskossaan (maltillinen negatiivinen evidentialismi).<sup>478</sup>

#### 4.1. Formaalin negatiivinen evidentialismi

Ensimmäisestä ryhmästä hyvä esimerkki on Nicholas Everittin näkemys. Everittin mukaan väitteen, että on tapahtunut ihme, on loogisesti mahdotonta olla totta. Tämä johtuu Everittin mukaan siitä, että luonnonlait ovat tosia väittämiä ja ihmeiden tulisi tapahtua vastoin luonnonlakeja. Koska luonnonlait ovat Everittin mukaan määritelmällisesti tosia, silloin ihmeitä ei ole ja väitteet ihmeistä ovat välttämättä vääriä.<sup>479</sup>

Everittin näkemys perustuu ensinnäkin hyvin vahvaan tulkintaan siitä, että luonnonlait ovat välttämättömiä totuuksia korrespondenssiteorian mukaisesti. Toiseksi se perustuu kapeaan ja formaaliseen ihmekäsitykseen, että ihme on vain ja ainoastaan se, mikä on luonnonlain kanssa loogisesti ristiriidassa. Everitt ei problematisoi lakiväitteiden totuutta eikä hän käsittele sitä, millä tavalla ja millä perusteella lakiväitteet on muodostettu. Everittin näkemystä ei voi sanoa evidentialistiseksi empiirisessä mielessä, koska se ei perustu empiiriseen evidenssiin. Everitt on kuitenkin selvästi sitä mieltä, että hänen näkemyksensä on objektiivisesti sitova, oikea ja

---

478 Nykyuskonnonfilosofiassa on tapana jakaa evidentialistinen asenne teistiseen ja ateistiseen (tai myös agnostiseen) suuntaukseen sen mukaan, mikä käsitys kullakin näistä on evidenssin suhteesta teisiin totuuteen; ks. esimerkiksi Knuuttila 2003, 25; Koistinen 2000b, 39–40. Ihmekeskustelun evidentialismin valaisemiseen tällainen teismipohjainen jaottelu ei osuvasti sovellu, koska ihme voidaan määrittää ilman viittausta teistiseen jumalaan ja silti olla evidentialistisesti siitä eri mieltä. Siksi jaottelu termein positiivinen-negatiivinen on tässä keskustelussa sopivampi. Myöskään termi agnostinen ei ole sopiva, koska se on liian kapea. Termillä agnostinen voisi nähdäkseni kuvata lähinnä sitä näkemystä, josta käytän termiä maltillinen negatiivinen evidentialismi. Termi negatiivinen on tässä sikäli hyvä, että sillä voidaan yhtenevästi ja kattavasti ilmaista koko ihmeuskoa vastustavan ryhmän perusasenne ihmeiden epistemologiassa. On kuitenkin huomattava, että negatiivisuus ei tässä kuvaa näiden kirjoittajien asennetta evidentialismia kohtaan vaan vain ihmeuskoa kohtaan.

479 Everitt 1987, 347–348: "For what is incompatible with a truth is itself false. If, therefore, it is a true statement of a law of nature that all A's [are] B's, it follows that any miracle report which says that there is an A which is not B is false. It is thus logically impossible for any assertion that a miracle has occurred to be true." Everitt 1987, 349: "The position then, is this: a miracle is by definition something which violates a law of nature. To say that an occurrence violates a law of nature means that the claim that there has been such an occurrence is incompatible with a statement of the law of nature. Since these statements are by definition true, necessarily such claim is false."



perusteltu, koska hän mielestään kumoaa omasta kannastaan poikkeavat näkemykset: J. L. Mackien, Richard Swinburnen ja Brian Daviesin näkemykset. Everitt esittää omasta mielestään hyvät perusteet (*grounds*) uskoa, että hänen näkemyksensä on oikea. Everittin objektivistinen evidentialismi näyttäisi viittaavan radikaaliin foundationalistiseen oikeutusteoriaan, jonka formaaliselle versiolle on tyypillistä korostaa loogisen päättelyn merkitystä totuuden tavoittelussa. Koska Everitt korostaa logiikan merkitystä, hänen evidentialisminsa voidaan sanoa edustavan niin sanottua formaalista evidentialismia. Se korostaa, että uskomus on rationaalinen ja oikeutettu vain, jos se on perusteltu oikeiden sääntöjen ja periaatteiden mukaan.<sup>480</sup>

## 4.2. Resultaristinen negatiivinen evidentialismi

Joe Nickell tarjoaa hieman erityyppisen esimerkin näkemyksestä, jossa ihmeitä vastustetaan kategorisesti. Myöskään hänen mukaansa ei ole olemassa pitävää tai luotettavaa tietoa ihmeistä. Syy tälle on hänen mukaansa siinä, että kaikki ihmeeksi väitetyt tapahtumat on osoitettu huteriksi ja ne voidaan selittää jollakin muulla tavalla kuin ihmeiksi. Toisin kuin Everitt, Nickell ei siis näe kysymystä loogisena vaan puhtaasti empiirisenä. Nickell myöntää, että kysymykseen, onko ihmeitä tapahtunut, ei saa vastata etukäteen, vaan kaikki tapaukset on tutkittava ja selvitettävä tarkasti yksitellen. Hän korostaa, että on oltava huolellinen todisteiden kanssa. Erikoiset väitteet vaativat hänen mukaansa myös erikoisvahvat todisteet. Turhista oletamuksista tulee pidättäytyä. Hänen mukaansa on lisäksi otettava huomioon inhimilliset rajoittuneisuudet kuten muistin tekemät kepposet, havaintovääristymät ja vääränlaiset päättelyt. Tutkittuaan lukuisia ihmeväitteitä Nickell tulee siihen päätelmään, että ei ole mitään vakuuttavaa sellaista evidenssiä ihmeeksi väitettyjen ilmiöiden olemassaolosta, jota ei voisi luonto tai ihmisen luonnolliset kyvyt selittää. Taakka todistaa omat väitteensä oikeiksi on ihmeiden puolustajilla ja tuota ehtoa näyttää Nickellin mukaan olevan

---

480 Ks. Everitt 1987, 347–349. Formaalisesta evidentialismista tarkemmin, ks. Stenmark 1995, 64–74. Alastair McKinnonhan kiisti ihmeen käsitteen mahdollisuuden lähes yhtä kategorisesti kuin Everitt. McKinnon ei kuitenkaan vetänyt näkemyksestään samalla tavalla epistemologisia johtopäätöksiä kuin Everitt; ks. McKinnon 1967.

mahdotonta täyttää.<sup>481</sup>

Nickell edustaa näkemystä, jota kutsun resultaristiseksi negatiiviseksi evidentialismiksi. Resultaristista se on siksi, että siinä tukeudutaan lujasti tieteeseen ja luotetaan sen antamiin tuloksiin. Tämä on sisällöllisesti vastakkainen näkemys sellaisille, jotka myös luottivat tieteen tuloksiin, mutta vetivät siitä sen johtopäätöksen, että jos jotakin outoa ja varmaa kohdataan, sen voidaan todeta olevan tieteellisesti selittämätöntä.<sup>482</sup> Kummassakin näkemyksessä tiede nähdään ensisijaisesti sen tulosten kannalta, eli tiedenäkemys on resultaristinen. Nickellin edustamalle näkemykselle on myös tyypillistä nominalistis-universalistinen luontokäsitys, vaikka ihme määritelläänkin vastakkaisen luontokäsityksen tavalla yliluonnolliseksi ilmiöksi. Tässä on sisäinen käsitteellis-ontologinen jännite ja ristiriita, koska termiä luonto käytetään kahdessa eri merkityksessä. Sen etu on kuitenkin siinä, että sillä saadaan helpoiten tulos, jossa kaikki ihmeiksi väitetyt tapahtumat voidaan todeta joksikin muuksi kuin ihmeiksi: joko luonnon tai ihmisen kykyjen mukaisiksi tapahtumiksi, havaintoharhoiksi, päättelyvirheiksi tai muuksi, jolle voidaan löytää luonnollinen selitys. Tämänäntyyppiset selitykset kertovat myös sen, että Nickellin näkemys on psykologisoiva ja että hänen oikeutusteoriaansa on reliabilistinen. Vaikka tämän suunnan kirjoittajat kyseenalaistavat myös niin sanotut parapsykologiset ilmiöt, tyypillistä heille on erityinen keskittyminen uskontojen, eritoten kristinuskon ihmeiden ja Jumala-väitteiden kumoamiseen. Tällaista asennetta kutsun ateismi-apologiaksi.<sup>483</sup>

---

481 Ihmeen Nickell määrittelee ”yliluonnolliseksi ilmiöksi, jolla uskotaan olevan jumalallinen alkuperä”; Nickell 1993, 10. Nickell 1993, 12: ”So let us not put the cart before the horse by deciding, antecedent to inquiry, whether or not miracles exist.” Nickell 1993, 16: ”It is the intent of this study rather, to look at modern ‘miracles’ – those which, by being more recent, can more successfully be investigated. – – the main focus will always be on the question of whether or not miraculous events are part of the reality of today’s world.” Nickell 1993, 239: ”Do miracles exist? The foregoing chapters illustrate the lack of compelling evidence for the existence of ‘miraculous’ phenomena beyond the range of nature and man’s natural capabilities. Those who would assert otherwise necessarily bear the burden of proof, and it appears to be one that is incapable of being met.” Muista tiedoista ks. Nickell 1993, erit. s. 9–17.

482 Tämän kannan edustajia tarkasteltiin tämän tutkimuksen luvussa III.2.1.

483 Asenne on tyypillistä niin sanotun vapaa-ajattelijaliikkeen piirissä. Toinen selvä esimerkki ateismi-apologiasta on Kai Nielsen; ks. esimerkiksi Nielsen 2001, 67–68. Vielä psykologisoivampi ote samantyyppisestä ajattelusta on Nicholas Humphreyllä; Humphrey 1996. Michael Martin on kirjoittanut ateismin filosofisen puolustuksen; ks. Martin 1990. Ateistinen apologeettinen evidentialismi on pitkälle oikeutus- ja rationaalisuusajattelussaan samantyyppistä vaikkakin sisällöllisesti vastakkaista kuin uskonnollinen apologeettinen evidentialismi; ks. esimerkiksi tämän tutkimuksen luvussa III.5.3. tarkasteltavaa William Lane Craigia.

### 4.3. Periaatteellinen negatiivinen evidentialismi

Yksi tunnetuimmista ihmeuskon vastustajista on J. L. Mackie. Hänen mielestään ihmeeseen uskovon taakka on kaksiosainen: ihmeeseen uskovon tulee todistaa, että tapahtuma todella tapahtui ja että se rikkoi ”aidon eikä vain aidoksi luullun luonnonlain”. Ihmeen kieltäjä on Mackien mielestä paremmassa asemassa. Ihmeen kieltäjä voi aina puolustautua vetoamalla ilmiön alkuehtoja tai luonnonlakeja koskevan tiedon puutteellisuuteen. Ihmeen kieltäjä voi todeta, että ilmiö kuvatus kaltaisena todella olisi rikkonut luonnonlait, mutta että juuri siitä syystä sen todenperäisyys on kyseenalainen. Mackie myöntää, että ihmeuskon arviointi on erilaista silloin, jos asiaa tarkastelee kaksi teismän jo hyväksyvää osapuolta, kuin silloin, jos toinen osapuoli on vähintäänkin agnostinen. Edellisessä tapauksessa ihme ei ole järkevinä pidettyjen odotusten ulkopuolella. Jälkimmäisessä tapauksessa, joka on Mackien varsinainen näkökulma, ”aidon ihmeen etukäteinen epätodennäköisyys – on hyvin suuri ja jompikumpi seuraavista vaihtoehtoisista selityksistä on aina paljon todennäköisempi: joko tapahtumassa ei ollutkaan mitään ihmeellistä, tai koko tapahtumaa ei ole lainkaan tapahtunutkaan eli todistajalausunnnot sen tapahtumisesta ovat virheellisiä.”<sup>484</sup>

Mackie sai paljon vastineita näkemykselleen. Kritiikissä on eniten kiinnitetty huomiota muutamaaan Mackien vahvaan ilmaisuun, kuten että ihmeen puolustajalle luonnonlain rikkoutuminen on ”maksimaalisen epätodennäköinen”, agnostikolle ihmeen epätodennäköisyys on ”hyvin suuri” ja jokin muu selitys on ”aina paljon todennäköisempi”.<sup>485</sup> Kritiikki tarttuu Mackien tiettyihin dogmaattisilla vaikuttaviin

---

484 Mackie 1982, 25: ”This event must, by the miracle advocate’s own admission, be contrary to a genuine, not merely a supposed, law of nature, and therefore maximally improbable. It is this maximally improbability that the weight of the testimony would have to overcome.” Mackie 1982, 26: ”Where there is some plausible testimony about the occurrence of what would appear to be a miracle, those who accept this a miracle have the double burden of showing both that the event took place and that it violated the laws of nature.” Mackie 1982, 27: ”From this point of view the intrinsic improbability of a genuine miracle, as defined above [as a violation of a law of nature], is very great, and one or other of the alternative explanations in our fork will always be much more likely – that is, either that the alleged event is not miraculous, or that it did not occur, that the testimony is faulty in some way.” Muista tiedoista ks. Mackie 1982, 23–27. Monessa suhteessa samanlainen näkemys ihmeiden epistemologiasta näyttäisi olevan Paul Daviesilla, mutta hän ei eksplikoi näkemystään kovin syvällisesti; Davies 1983, erit. s. 197–198. Vaikka Antony Flew on erityisen paljon esitellyt David Humeen näkemyksiä ihmeuskoa vastaan ja tukeutunut häneen, huomattavista nykykirjoittajista juuri Mackien näkemys tulee lähimmäksi Humeen näkemystä. Myös Louis P. Pojman ja Neil Cantwell yhdistävät Humeen nykytutkijoista juuri Mackien; Pojman 1987, 262; Cantwell 2001, 19. Muita nykykirjoittajia, jotka yhtyvät tai tukeutuvat enemmän tai vähemmän Humeen näkemyksiin ovat ainakin Michael Root, Nigel Warburton, William Grey, Jordan Sobel ja Robert Carroll; ks. Root 1989, 333–341; Warburton 1992, 26–35; Grey 1993, 100–105; Grey 1994, 288–294; Sobel 1987, 166–186; Sobel 1991, 229–237; Sobel 2004, 298–341; Carroll 2005.

485 Ks. Mackie 1982, 25 ja 27.

oletuksiin. Esimerkiksi Victor Reppert huomauttaa vastineessaan, että Mackie on perusteettomasti samaistanut ihmeiden yllätyksellisuuden tai ihmeellisyyden niiden epätodennäköisyyteen. Reppert katsoo, että yllätyksellisyys ei ole epätodennäköisyyden funktio. Jos on kaksi eri tapahtumaa, ne voivat olla toistensa kanssa yhtä epätodennäköisiä tilastollisessa mielessä, mutta silti vain toinen on yllätyksellinen. Esimerkiksi kolikon heitossa sadan kruunan peräkkäinen tulos hämmästyttää, vaikka sen todennäköisyys on sama kuin minkä muun tahansa yhtä pitkän määrätyn sekvenssin. Yllätyksellinen ilmiö eroaa muista epätodennäköisistä ilmiöistä Reppertin mukaan siinä, että se pakottaa muuttamaan oletuksiamme siitä, miten asiat yleensä toimivat. Koska siis Mackie ei voi tarkoittaa ihmeiden maksimaalisella epätodennäköisyydellä kirjaimellisesti nollaa, täytyy Mackien tarkoittaa Reppertin mielestä tällä lausumalla epätodennäköisyyden sijasta ihmeen maksimaalista yllätyksellisuutta ateistille.<sup>486</sup>

Myöskään Alvin Plantinga ei ymmärrä, miksi ihme olisi kenellekään, saati sitten teistille, maksimaalisen epätodennäköinen. Plantingan mukaan voi olla niinkin, että luonnonlaeille sattuu usein tai peräti jatkuvasti poikkeuksia. Tietomme ja kokemuksemme jostakin ilmiöstä voivat olla puutteellisia. Poikkeuksia tulee siis Plantingan mukaan aina tarkastella suhteessa kyseisestä laista saatuun evidenssin määrään ja laatuun.<sup>487</sup> Plantingan kommentit pohjautuvat Mackien käsitykseen verrattuna selvästi episteemisempään luonnonlakinäkemykseen.

Plantinga on huomautuksillaan sikäli oikeilla jäljillä, että yksi keskeinen seikka Mackien näkemyksessä perustuu juuri tietynlaiseen oletukseen luonnonlaeista. Mackie vaatii ihmeeltä aidon eikä vain aidoksi luullun lain kumoutumista. Mackie ei tarkenna,

---

486 Reppert 1989a, 45 (kursivointi alkuperäinen): "So perhaps we can attribute Mackie's insistence that miracles are maximally improbable for atheists to the fact that good evidence for miracles would be maximally *surprising* for atheists; —." Muista tiedoista ks. Reppert 1989a, 37, 44–45. Myös Bruce Langtry huomauttaa, että jos "maksimaalinen epätodennäköisyys" otetaan kirjaimellisesti sen tulisi tarkoittaa nollaa, mitä Mackie ei kuitenkaan muualla tunnu tarkoittavan. Bayesin todennäköisyyskaavaan vedoten Langtry katsoo, että ei ole mitään syytä sanoa, että tapahtuman pienestä aprioritodennäköisyydestä aina seuraisi pieni aposterioritodennäköisyys. On siis periaatteessa mahdollista, että ateistikin voisi tulla tarpeeksi vahvan evidenssin takia ihmetapahtuman aposterioritodennäköisyydestä 0,5:n ylittävään tulokseen; ks. Langtry 1988, 370–373. Samaan seikkaan Bayesin kaavan pohjalta kiinnittää huomiota Richard Otte; ks. Otte 1996, 156–157. Langtry katsoo Mackien puhuvan ristiin itsensä kanssa sanoessaan toisaalla ihmeen epätodennäköisyyden olevan ateistille ja agnostikolle "maksimaalinen" ja toisaalla "erittäin suuri". Langtry ei huomaa, että Mackie puhui toisaalla "maksimaalisesta epätodennäköisyydestä" ihmeeseen uskovalle ja toisaalla "erittäin suuresta" ihmeen epätodennäköisyydestä agnostikolle; Mackie 1982, 25, 27. "Maksimaalisen todennäköisyyden" ei myöskään tarvitse tarkoittaa nollaa, kuten Langtry sanoi, vaan ikään kuin sitä todennäköisyyden raja-arvoa, joka lähestyy nollaa. Ääriarvot yksi ja nolla kuvaavat loogista totuutta ja loogista epätotuutta, eikä niiden yhteydessä ole enää varsinaisessa mielessä kyse todennäköisyyksistä.

487 Plantinga 1986, 112–113: "As a matter of fact it could be that what is in fact a violation of a law of nature not only wasn't particularly improbable with respect to our evidence, but was in fact more probable than not

mitä hän aidolla tarkoittaa, mutta sen voi Mackien tekstin pohjalta perustellusti olettaa tarkoittavan jotakin erityisen varmaa ja poikkeuksetonta jossakin deterministisessä tai realistisessa mielessä. Mackiellä vaikuttaa olevan tässä kohden luonnonlaeista hyvin deterministinen tai jopa nesessitaristinen käsitys.<sup>488</sup> Ei kuitenkaan ole kiistatonta, että edes realistisesti tulkitut luonnonlait tulisi ajatella jotenkin absoluuttisen deterministisinä.<sup>489</sup> Toisaalta Mackienkin mukaan tietomme voivat olla vajaita ja lakeja voidaan joutua korjaamaan niiden osoittauduttua virheellisiksi. Mackien mukaan tämä vain vahvistaa uskoa tapahtuman ei-ihmeenomaisuuteen.<sup>490</sup>

Mackien ajatuksenkulun taustalta voidaan siis löytää niin sanottu ihmeen paradoksin idea. Kuten aiemmin tässä tutkimuksessa on todettu, ihmeen paradoksi perustuu regularistiseen luonnonlakikäsitteeseen, jonka mukaan lait ovat vain havaitsijan tekemiä yleistyksiä ja niinpä mikä tahansa uusi toistuva ilmiö voidaan heti liittää jonkin luonnonlain alle. Ihmeiltä Mackie taas vaati ”aidon” eli hyvin deterministisen tai nesessitaristisen luonnonlain rikkoutumista. Regularistinen ja deterministinen lakikäsitte eivät kovin luontevasti sovi toistensa kanssa yhteen, sillä jos lait ovat regularistisesti vain tarkkailijan tekemiä yleistyksiä, on hankala perustella niiden lainomaisuutta determinismin vaatimalla vahvuudella.<sup>491</sup> Nämä huomiot heikentävät Mackien ihmeuskoa vastustavan kannan voimaa siitä, millaiseksi hän näyttää sen ajatelleen.

Keith Ward huomauttaa, että jos jokin muu selitys on aina aitoa ihmettä paljon todennäköisempi, joudumme kestävämmään tilanteeseen. Tällöin ateismia ei voida

with respect to it.” Muista tiedoista ks. Plantinga 1986, 111–113.

488 Mackie 1982, 25: ”This event must, by the miracle advocate’s own admission, be contrary to a genuine, not merely a supposed, law of nature –.” Myös sen seikan voidaan tulkita viittaavan tähän samaan nesessitaristiseen luonnonlakitulkintaan, että Mackie vaatii ihmeen puolustajalta, että tämän on todistettava tapahtuman rikkoneen *luonnonlait* (pluraalisia) eikä vain *luonnonlain* (singulaarisia). Ks. Mackie 1982, 26.

489 Mackie kyllä keskustelee kirjoituksensa aiemmassa osassa luonnonlakien deterministisyydestä ja tuo esiin probabilististen lakien tuomat pulmat; ks. Mackie 1982, 21–22. Kuitenkin kohdassa, jossa hän tuo esiin epistemologiset kantansa, hän sanoo, että sekä ihmeuskon puolustajalla että vastustajalla on humalainen kanta luonnonlakien vahvuuteen. Mackie 1982, 25 (kursivointi alkuperäinen): ”However, any problems there may be about establishing laws of nature are neutral between the parties to the present debate, Hume’s followers and those who believe in miracles; for both these parties need the notion of a well-established law of nature. – For he [the defender of a miracle] must himself say that this *is* a law of nature: otherwise the reported event will not be miraculous. That is, he must in effect *concede* to Hume that the antecedent improbability of this event is as high as it could be –.”

490 Mackie 1982, 26: ”– those who deny the occurrence of a miracle have two alternative lines of defense. One is to say that the event may have occurred, but in accordance with the laws of nature. Perhaps there were unknown circumstances that made it possible; or perhaps what were thought to be the relevant laws of nature are not strictly laws; there may be as yet unknown kinds of natural causation through which this event might have come about. The other is to say that this event would indeed have violated natural law, but that for this very reason there is a very strong presumption against its having happened, which it is most unlikely that any testimony will be able to outweigh.”

491 Ks. ihmeen paradokseista ja siihen kohdistetusta kritiikistä tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.2.1.

koskaan falsifioida eikä myöskään sitä hypoteesia, että kaikki tapahtumat tapahtuvat universaalisten determinististen lakien mukaan. Jos luonnonlain rikkoutuminen on maksimaalisen epätodennäköinen, tällä Mackie Wardin mukaan varmistaa, ettei mikään muu selitys ole vielä epätodennäköisempi.<sup>492</sup>

Wardin kritiikki puuttuu toiseen keskeiseen ja valaisevaan seikkaan Mackien näkemyksessä. Mackie selvästikin lähestyy ihmeuskon arviointia selittämisen näkökulmasta. Hänen epistemologiassaan on jonkinasteinen antirealistis-pragmaattinen ja naturalistinen eksplanatismi juonne. Eksplanatismiksi kutsumassani näkemyksessä oikeutusta ja totuutta arvioidaan ensisijaisesti sen mukaan, miten hyvin ne kykenevät selittämään kohteena olevat asiat.<sup>493</sup> Mackien mukaanhan aina jokin muu selitys kuin ihmeselitys on paljon todennäköisempi.<sup>494</sup> Mackie tarkastelee uskoa ihmeisiin menneisyyden esimerkkien ja epäsuorien todisteiden nojalla. Mackien eksplanatismi näkökulma on ensisijaisesti historiatieteellinen eikä luonnontieteellinen. Luonnontieteellisessä havainnoinnissa ilmiöihin liittyviä tapahtumia voidaan toistaa ja ilmiöstä pyritään saamaan siten suoria havaintoja. Historiatieteellisessä näkökulmassa perusteet ihmeuskon puolesta jäävät monien

492 Tämä taas edellyttää Wardin mukaan, että Mackie on sitoutunut johonkin yleiseen teoriaan, kuten "tieteelliseen objektivismiin". Tämän teorian mukaan näin epätodennäköiset asiat ovat yksinkertaisesti mahdottomia. Ward 1985, 138 (kursivointi alkuperäinen): "That is, it will *always be 'much more likely'* either that an alleged event was in accordance with an unknown law of nature, or that the testimony that it occurred is mistaken. For that would mean that atheism could never be falsified. -- Not only atheism, but the hypothesis that all events fall under universally determining laws, could never be falsified; nor could belief in it ever be reasonably weakened by what actually happens. -- Indeed, it is not particularly improbable that such improbable things should occasionally be observed to happen, unless you have a general theory -- such as 'scientific objectivism' -- which renders them impossible." Muista tiedoista ks. Ward 1985, 132–138. Teisteille Ward hyväksyy ylösnousemuksen provisionaaliseksi totuudeksi, sillä absoluuttista varmuutta ei hänen mukaansa vaadita absoluuttiseen praksikseen sitoutumiseen; Ward 1985, 138.

493 Eksplanatismi taustalla on tyypillisesti pragmaattis-pohjainen totuusteoria, jonka mukaan totta on ensisijaisesti se, mikä toimii ja selittää siten asiat parhaiten. On huomattava, että määrittelyn eksplanatismi hieman eri tavalla kuin esimerkiksi Jason A. Beyer, jonka eksplanatismi on välttämättömässä kytköksessä abduktiiviseen päättelyyn; ks. arviota Beyerin eksplanatismissa tämän tutkimuksen luvussa III.5.4.

494 Samantyyppiseen naturalistiseen eksplanatismiin sitoutuu Jeffrey C. Eaton. Eatonin mukaan tieteen tehtävä on tehdä epätavallinen tunnetuksi tavallisen avulla antamalla yksinkertaisin yleistävä selitys havainnoistaan. Jos jokin ei tähän mahdu, tulee Eatonin mielestä epäillä teoreettista likinäköisyyttä. Sitä mitä tiede ei ole vielä käsitteellistänyt todellisuudesta, on Eatonin mukaan äärettömästi. Tästä hän vetää sen johtopäätöksen, että ihmeet ovat vain tietty luonnollisten tapahtumien laji, jotka odottavat luonnollista selitystä. Toisaalta mitään ei ole luonnossa Eatonin mielestä tyhjentävästi selitetty. On vain enemmän ja vähemmän hyviä, kattavia ja tarkkoja selityksiä; Eaton 1985, erit. s. 213–214, 217. Eaton ei kuitenkaan esitä perusteita sille, mistä voimme tietää sen todellisuuden, jota tiede ei ole käsitteellistänyt, olevan ääretön? Ks. myös Schoenin kielteistä kritiikkiä Eatonille; Schoen 1991, 217 alaviite 18. Samantyyppinen käsitys tieteen ja ihmeen suhteestahan on myös Guy Robinsonilla. Häinkin vetää tieteen luonteen perusteella johtopäätöksiä todellisuuden luonteesta - tosin enemmänkin siltä kannalta, minkälainen todellisuus ei ole; Robinson 1967, 155–162. Ks. Robinsonista tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.3.2. Mackien kaltainen eksplanatismi on myös Aviezer Tuckerilla; ks. Tucker 2005, 386–389.

oikeutusteorioiden pohjalta intersubjektiivisesti tai objektiivisesti arvioiden heikommaksi. Ottamalla historiallisen selittämisen näkökannan Mackien on helppo korostaa ihmeiden epätodennäköisyyttä. Mackien todennäköisyyskäsite edustaa niin sanottua episteemistä todennäköisyyttä. Mackiellä todennäköisyys tarkoittaa etupäässä tietämättömyyttämme tapahtumien todellisista syistä. Mackien asennetta ontologisiin eksistenssiväitteisiin voidaan pitää tieteellisen realismin mukaisena. Suhteessa yliluonnolliseen sitä voi kutsua metodologiseksi agnostismiksi tai naturalismiksi. Hänen näkemyksensä lopputulos muistuttaa pitkälle niin sanotun vapaa-ajattelijaliikkeen ateistista kritiikkiä, joka on keskittynyt enemmän kristinuskon ja sen väitettyjen historiallisten ihmeiden kumoamiseen kuin yleiseen epistemologiseen pohdintaan ihmeiden tieto-opillisista kysymyksistä.<sup>495</sup>

Sen, millaiseksi Mackie on kielteisen näkemyksensä ihmeuskon rationaalisuudesta tarkoittanut, voidaan sanoa edustavan periaatteellista negatiivista evidentialismia. Vaikka Mackien näkemyksessä on kirjoituksen lopuksi pieni kontekstuaalisen rationaalisuuden myönnytys, hänen päänäkemyksensä mukaan ihmeuskon järkevyyttä ratkaistaan objektiivisen rationaalisuuden mittapuilla. Vaikka Mackie tarkastelee asiaa myös teistin näkökulmasta, hän itse kallistuu toisenlaisen lähtökohdan taakse ja korostaa ikään kuin yleisenä totuutena väitettä, että ihmeuskolle ei ole olemassa perusteita. Vaikka usko ihmeen tapahtumiseen on periaatteessa epistemologisesti mahdollista tietyin ehdoin, käytännössä sellaista tilannetta ei hänen mukaansa ole ollut eikä tule koskaan olemaan. Mackie korostaa, että on aina rationaalisinta olla uskomatta ihmeisiin.<sup>496</sup> Myös muutamia muita vastaavanlaisia periaatteellisen negatiivisen evidentialismin edustajia on ihmekeskustelussa ollut.<sup>497</sup>

---

495 Myös Brian Davies kiinnittää lyhyesti huomiota siihen, mikä on Mackien suhde menneisyydestä saatuaan todistusaineistoon; ks. Davies 2004, 251–252. Evidentialismille perustuvia ateismia puolustavia kirjoja on ilmestynyt myös viime vuosikymmeninä, ks. esimerkiksi Martin 1991 ja Nickell 1993, ks. myös Martin 1990, erit. s. 29–281.

496 Mackien periaatteellinen negatiivinen evidentialismi sijoittuu negatiivisen evidentialismin kahden muun suuntauksen eli resultaristiseksi ja maltilliseksi kutsumien aseiden väliin. Resultaristisessa negatiivisessa evidentialismissa katsotaan tosiasiallisesti olevan olemassa objektiiviset tai kaikkia vakuuttavat tutkimustulokset kaikkien (tai ainakin lähes kaikkien) ihmeiksi väitettyjen tapahtumien tapahtumista tai niiden ihmeellisyyttä vastaan. Maltillinen negatiivinen evidentialismi puolestaan hyväksyy Mackien edustaman periaatteellisen negatiivisen evidentialismin perusnäkömysten ihmeuskon epärationalisuudesta, mutta sen rationalisuuskäsitys on laajempi sikäli, että se myöntää jollakulla voivan olla ihmeuskolleen ei-objektiivisia perusteita. Resultaristisella ja periaatteellisella negatiivisella evidentialismilla on toistensa kanssa yhteistä, että kumpikin käytännössä tai periaatteessa kieltää kontekstuaalisen ja subjektiivisen rationalisuuden ja näkee rationalisuuden pelkästään objektiivisena. Timo Koistinen pitää Mackieta ”evidentialistisen ateismin puhdasverisenä edustajana”; Koistinen 2000b, 66. Ks. myös Mikael Stenmarkin lyhyttä arviota Mackien evidentialismista; Stenmark 1995, 84.

497 P. S. Wadian mukaan on loogisesti mahdollista, että joku voisi perustellusti (*reasonably*) tietää luonnonlain

#### 4.4. Maltillinen negatiivinen evidentialismi

Mackietakin kuuluisamman ja perusteellisemmän esityksen ihmeuskoa vastaan on tehnyt Antony Flew. Hän on keskittynyt useissa ihmeitä käsittelevissä kirjoituksissaan nimenomaan niiden epistemologiseen puoleen. Hänen päänäkemyksensä on Mackieen verrattuna pitkälle samansuuntainen. Näkemyksen arvioinnin kannalta keskeisesti samaa Mackien kanssa on, että tapahtumat, joista he puhuvat mahdollisina ihmeinä tai evidentialisina esimerkkeinä, ovat kaikki historiallisia ja etupäässä kristilliseen traditioon liittyviä. Silmiin pistävimpänä erona puolestaan on, että toisin kuin Mackie, Flew katsoo ihmeiden epistemologiaa ensisijaisesti luonnontieteiden kannalta, mistä hän tekee myös historiatiedettä koskevia johtopäätöksiä. Taustanäkemyksiä koskeva merkittävä ero on siinä, että Flew on oikeutus- ja rationaalisuuskäsitykseltään Mackieta maltillisempi. Flew mainitsee, ettei näkemyksellään kiellä, että jollakulla voi olla joitakin sellaisia ”ei-historiallisia tai eiteellisiä” perusteita ihmeille, jotka voivat oikeuttaa uskon ihmeisiin. Mackiehän piti ihmeiden episteemistä ongelmaa lopulta objektiivisen rationaalisuuden mukaisena evidenssikysymyksenä. Flew’n rationaalisuudessa on sen sijaan selvä taju kysymyksen kontekstuaalisuudesta.<sup>498</sup>

Flew’n argumentti universaalisti oikeutettua ihmetietoa vastaan perustuu ratkaisevasti luonnontieteen käytäntöihin. Luonnonlait, jotka kertovat nykyisen käsityksemme fyysisesti mahdollisesta ja mahdottomasta, perustuvat Flew’n mukaan

---

rikkoutuneen. Hänen mielestään on vain yksinkertaisesti irrationaalista uskoa, että kukaan todellisuudessa olisi ollut tai tulisi olemaan tällaisessa tilanteessa. Wadian mielestä on perusteetonta (*unreasonable*) uskoa, että fyysinen mahdottomuus olisi tapahtunut, eli poikkeus sellaiseen luonnonlakiin, jota pidämme totena; Wadia 1976, 74–78. Wadian lausumat ovat joitakin osin epäselviä. Myös J. C. Thornton valittaa Wadian epäjohtamukaisuudesta; ks. Thornton 1984, 222–223. Mackieen verrattuna Wadian näkemys on erilainen siinä suhteessa, että Wadia ei keskustele pelkästään historiallisten esimerkkien kanssa. Sille, että on mahdoton tietää luonnonlain rikkoutuneen, Wadia antaa analogisen esimerkin: kenen tahansa olisi hänen artikkeliaan lukiessa irrationaalista uskoa, ettei tosiasiaa luekaan hänen artikkeliaan, vaan että on hallusinaation vallassa. Tällainen argumentti kertoo Wadian epistemologian pohjautuvan keskeisesti terveen järjen -tietoteoriaan. Muista kirjoittajista, jotka suhtautuvat ihmeellisiin luonnonlain rikkoutumisiin periaatteellisella negatiivisella evidentialismilla, voi mainita ainakin Mary Hessen; ks. Hesse 1965, 38–40.

498 Flew 1967, 352–353: ”Nothing that has been said in this article decisively closes the door on faith. We have been concerned only with questions about the possibilities of having good reasons for belief in the miraculous. Again, nothing has been said to preclude the production of nonhistorical and nonscientific considerations which might, either by themselves or with the aid of historical or scientific evidence, justify our belief that certain miracles did indeed occur.” Flew ei siis kiellä uskoa ihmeisiin (selittämättömyyden tai yliluonnollisuuden merkityksessä) kokonaan episteemisellä tasolla. Tästä Flew’ta syyttää virheellisesti mm. Constancio C. Amenía; Amen 1986, 190–192. Täten hän ei kiellä ihmeitä myöskään käsitteellisen-ontologisella tasolla. Tähän samaan arvioon on tullut myös Stephen J. Wykstra; Wykstra 1978, 160–161. Ks. käsitteellisen-ontologisen puolen arviota Flew’ta tämän tutkimuksen luvussa II.2.1. alaviiteessä 152 ja luvussa II.3.1.



pitkän ajan kuluessa saatuun kokemukseen ja luonnontieteellisiin tutkimustuloksiin, kun sen sijaan luonnonlaeille esitetty poikkeus tai vastaesimerkki on ”aina menneessä aikamuodossa sekä singulaarinen ja partikulaarinen”. Näistä seikoista johtuu, että historian tutkija ei Flew’n mukaan voi historiallisen evidenssinsä perusteella koskaan sanoa tietävänsä, että nykyisen käsityksen mukainen fyysisesti mahdoton tai yksittäinen poikkeus olisi tapahtunut. Jos se todella tapahtui, sitä ei enää voida pitää vahvasti ihmeenomaisena. Toinen vaihtoehto on, että se tapahtui, mutta kyseinen luonnonlaki ei ollutkaan tosi. Jos kuitenkin lisätestauksessakaan laissa ei havaita epäkohtia, niin Flew’n mukaan, ”olipa todistusaineisto kuinka vaikuttava tahansa, kaikkein otollisin arvio, johon historiatiede voi koskaan tulla, tulee olla agnostinen skottilainen ’ei todistettu’.”<sup>499</sup>

Flew’n näkemyksen ydin on, että meillä ei voi olla yhtä aikaa perusteltua tietoa kahdesta toisensa poissulkevasta asiasta: että luonnonlainvastainen tapahtuma tapahtui ja että luonnonlaki on tosi. Jompikumpi ei pidä paikkaansa. Jompaakumpaa tietoa tulee korjata. Jos havaitaan testeissä lain olevan epäpätevä, sitä muutetaan, mutta jos laki osoittautuu testeissä edelleen päteväksi, se jätetään ennalleen. Sitä ei Flew’n mukaan muuteta, vaikka jokin yksittäinen historiallinen kertomus puhuisikin sitä vastaan. Se miksi voidaan niin ehdottomasti sanoa lain painavan aina yksittäistä poikkeusta enemmän, johtuu Flew’n mukaan niin lain kuin yksittäisen tapahtumankin episteemisistä ominaisuuksista. Kun syntyy ristiriita lain ja poikkeustapauksen kesken, kummankin pätevyyttä aletaan tutkia. Lain pätevyyttä voidaan kuitenkin testata aina tarvittaessa sitä vastaan puhuvaa yksittäistapausta perusteellisemmin. Tarpeeksi pitkään jatkamalla saadaan lain pätevyyden puolesta aina suurempi evidenssi kuin minkä tahansa poikkeustapahtuman puolesta. Kaiken lisäksi poikkeus on myöhempien

---

499 Flew 1967, 352: "Our sole ground for characterizing the reported occurrence as miraculous is at the same time a sufficient reason for calling it physically impossible. Contrariwise, if ever we became able to say that some account of the ostensibly miraculous was indeed veridical, we can say it only because we now know that the occurrences reported were not miraculous at all. -- The proposition reporting the (alleged) occurrence of the miracle will be singular, particular, and in the past tense; --, Propositions of the first sort [i.e. laws] can in principle be tested at any time and in any place. Propositions of the second sort [i.e. reports of miracles] cannot any longer be tested directly. It is this that gives propositions of the first sort the vastly greater logical strength that justifies their use as criteria of rejection against the latter. -- Suppose that in some particular case the evidence for a miracle appears extremely strong. Then perhaps the historian may ask himself whether the nomological proposition that precludes this event is after all true. It could, in principle at any rate, be further tested. -- the nomological proposition might survive even our further tests. -- Yet in this case, no matter how impressive the testimony might appear, the most favorable verdict that history could ever return must be the agnostic, and appropriately Scottish, 'not proven.'" Ks. samansuuntaista lausuntoa sovellettuna toistumattomaan poikkeukseen: Flew 1976, 28–30. Flew 1976, 30: "The reason for saying that such and such a thing is in fact impossible is that either we or other people have tested the nomological proposition that rules out this occurrence as being impossible; that you can too --." Ks. myös samantapaista esitystä Flew 1961, 207–208 ja Flew 1997, 49–51.

lisätestien aikaan välttämättä jo historiallinen. Evidenssien määrän arviointi on Flew'n mukaan tietysti aina tulkintakysymys. Tästä huolimatta aina jossakin vaiheessa, jos laki vain osoittautuu pitäväksi yhä uusissa testeissä, evidenssin määrän tulkitaan olevan lain puolesta suurempi. Siksi Flew'n mukaan tulee aina niin kauan, kuin laki osoittautuu kestäväksi, suhtautua poikkeustapaukseen "ei vielä todistettu" -asenteella.<sup>500</sup>

Flew'n ymmärtämiseksi on ratkaisevaa huomata, että koska hän määrittelee ihmeiden parasiittisesti luonnonlain poikkeukseksi tai sen rikkomukseksi, myöskään poikkeustapauksen ihmeyyttä ei voida koskaan perustellusti tietää, jos laki näyttää edelleen pysyvältä. Jos taas lain havaitaan olevan virheellinen vähintään poikkeustapausta koskevalta osaltaan, voidaan tietyin ehdoin päästä siihen johtopäätökseen, että tapahtuma kerrotulla tavalla tapahtui. Jos kuitenkin tämä voidaan perustellusti tietää, juuri se Flew'n mukaan estää perustellun tiedon siitä, että kyseinen tapahtuma olisi ihme ainakaan luonnonlain rikkoutumisen tai fyysisen mahdottomuuden merkityksessä. Ehkä tapahtuma oli fyysinen mahdottomuus, mutta sitä ei Flew'n mukaan voida rationaalisesti tietää, koska se oli toistumaton. Luonnontiede kohtelee kaikkea aktuaalista luonnollisena ja etsii sille säännönmukaisuuksia ja kausaalisia yhteyksiä. Jos erikoisuus toistuu, siitä voidaan tehdä Flew'n mielestä laki eikä se siis ole enää ihme. Flew'n mukaan tämä koskee väitettyjä ihmeitä sekä selittämättömyyden että yliluonnollisen vaikutuksen merkityksessä. Flew'n mukaan meillä ei voi olla mitään luonnollista kriteeriä, jonka perusteella voisimme sanoa jostakin historialliseksi tiedetystä tapahtumasta, että sitä ei luonto itsessään olisi voinut koskaan tuottaa.<sup>501</sup>

---

500 K. M. Parsons esittelee Flew'n näkemyksiä kritiikittä ja päätyy itse samansuuntaisiin johtopäätöksiin. Hänen mukaansa ihmeen epistemologisessa kysymyksessä ollaan eräänlaisessa pattitilanteessa: kumpakaan uskoa ei voi todistaa irrationaliseksi; Parsons 1986, 131–132, 143–144, 153–156. John Hospers käsittelee ihmeitä hieman lyhyemmin mutta tulee samanlaiseen johtopäätökseen; Hospers 1967, 453–454. Myös T. R. Milesin näkemys tulee monessa suhteessa lähelle Flew'n käsitystä. Miles ei kuitenkaan perustele kantaansa yhtä perusteellisesti. Milesin mukaan emme voi sanoa, että tietty tapahtuma on yliluonnollinen, olipa se minkälainen tai kuinka hämmästyttävä tahansa. Se mitä voimme siitä "tiedon aidon etsinnän" mielessä sanoa, on, että sen syiden tutkiminen on hedelmätöntä (*unpromising*). Miles tukeutuu vahvasti luonnontieteisiin. Hän ei kuitenkaan omien sanojensa mukaan halua käyttää sanaa *tiede*, vaan puhuu mieluummin "tiedon etsinnän ihanteesta" (*the ideal of 'search for knowledge'*); Miles 1966, erit. s. 147. Myös Mario Bungen äänenpainot tulevat sisällöllisesti lähelle Flew'ta, vaikkei tämä Flew'n nimeä mainitsekaan; Bunge 2003, 185.

501 Flew 1967, 352: "If, as is possible, it [the nomological proposition] were shown to be false after all, then perhaps the event so strongly evidenced did indeed occur. But by the same token, that event could now no longer be described as truly miraculous. This, surely, is what has happened in the case of so many of the reports of astonishing psychosomatic cures —." Flew 1976, 30: "Someone may well maintain that the so-called miracle genuinely was an overriding of what elsewhere is a natural necessity, that the miracle did in fact actually happen. To this, we must reply that maybe it did happen. But what we have to insist is that we certainly cannot now know, on historical evidence, that it did in fact happen." Flew 1976, 29: "To the extent that we have good reasons for thinking that there are laws of nature — as historians we have to say that one thing we cannot know on historical grounds is that a miracle occurred. After all, what we are doing as

Flew'n epistemologiassa ihmeuskon hylkääminen perustuu siis Mackien tavoin ratkaisevasti regularistiselle luonnonlakiasitykselle ja niin sanotun ihmeen paradoksin idealle. Mistä tahansa toistuvasta ilmiöstä voidaan muotoilla laki, ja koska ihme määritellään luonnonlainvastaiseksi tapahtumaksi, ihmeitä ei voida tietää olevan, jos lain voidaan tietää olevan pätevä. Lain muodostaminen ja sen pätevyuden arvioiminen kuuluu Flew'n mukaan luonnontieteille (*science*). Tieteen tehtäviin kuuluu hänen mukaansa täten määrittää todellisuuden ontologiaa – ainakin jossain määrin. Tältä osin Mackien ohella Flew'nkin asennetta ontologisiin eksistenssiväitteisiin voidaan siis pitää tieteellisen realismin mukaisena. Suhteessa yliluonnolliseen sitä voi kutsua metodologiseksi agnostismiksi tai naturalismiksi. Tieteellinen realismi sopii hyvin yhteen koherenssiteorian mukaisen totuus- ja oikeutuskäsitysten kanssa. Flew ei näissä kirjoituksissaan mainitse, mitä näkemystä hän kannattaa, mutta koherenssiteorioille tyypillinen konservatiivisuus tulee Flew'n päätellessä selvästi näkyviin.<sup>502</sup> Toisaalta Flew'n näkemys lain testaamisesta poikkeusta vastaan osoittaa, että hänen totuus- ja oikeutusajattelussaan on myös merkittävä foundationalistinen elementti. Flew suhtautuu luonnontieteen tekemisiin suoriin havaintoihin kritiikittömästi, kun taas historiatieteen vastaesimerkki on hänen mukaansa epäilyttävällä tavalla ”aina menneessä aikamuodossa sekä singulaarinen ja partikulaarinen”.<sup>503</sup>

Flew'n näkemystä ihmeuskon rationaalisuudesta kutsun maltilliseksi negatiiviseksi evidentialismiksi; maltilliseksi siksi, että hän erikseen mainiten myöntää jollakulla voivan olla ei-objektiivisen rationaalisuuden mukaisia perusteita uskolleen. Flew'n evidentialismi on kuitenkin negatiivista, koska hän pääasiallisesti ja ensisijaisesti pitää ihmeuskoa irrationalisena objektiivisen rationaalisuuden merkityksessä ja koska hän katsoo esittäneensä yleisiä perusteita uskoa, että tilanne tulee jatkumaan näin

---

historians is applying all we know, or think we know, to the interpretation of the evidence.” Flew 1967, 349: ”We simply do not have, and could not have, any natural (as opposed to revealed) criterion which enables us to say, when faced with something which is found to have actually happened, that here we have an achievement which nature, left to her own unaided devices, could never encompass. The natural scientist – can find in this disturbing inconsistency no ground whatever for proclaiming that the particular law of nature has been supernaturally overridden.” Flew siis kieltää myös sen, että luonnontieteilijä voisi tiedemiehenä koskaan sanoa jonkun luonnonlain rikkoutuneen yliluonnollisesti. Samantyyppinen ajatuksen juoksu on Flew'lla myös uusimmassa ihmeitä käsittelevässä kirjoituksessaan; ks. Flew 1997, 48–54. Ks. Flew'lle esitetystä kritiikistä siltä osin, kuin kritiikki koskee yliluonnollisuusihmettä, tämän tutkimuksen alaviitettä 597 luvussa III.5.4.

502 Constancio C. Amenin laajan Flew-kritiikin yksi keskeisiä väitteitä on, että Flew dogmaattisesti rajoittaa todellisuuden pelkkään empiriseen ulottuvuuteen; Amen 1986, 195–200, 244. Hän huomauttaa myös, että Flew käsittää luonnonlaitkin rakentuneeksi tietynlaiseksi koherenttiseksi ”verkostoksi”; Amen 1986, 179. Amenin kritiikki ihmeiden osalta on voimakkaasti apologeettista eikä siinä tavoiteta Flew'n epistemologisen väitteen ydintä.

vastaisuudessaakin. Flew'n evidentialismi on kuitenkin heikkoa siinä merkityksessä, että Flew ei katso tosiasiallisesti olevan sellaista objektiivista spesifiä evidenssiä, joka pakottaisi ihmeisiin uskojat muuttamaan epistemistä näkemystään.<sup>504</sup>

Flew'n kirjoitukset saivat aikaan laajan keskustelun, mutta kritiikki Flew'ta kohtaan on ollut pääasiassa sisällöllisesti samanlaista kuin kritiikki J. L. Mackieta kohtaan. Suurin osa kritiikistä perustuu siihen väärinkäsitykseen tai vajaan tulkintaan, että Flew dogmaattisesti kieltäisi evidenssin voivan koskaan ylittää luonnonlain sisältämän käsityksen fyysisesti mahdottomasta. Flew'han myönsi, että joskus laki voi kumoutua.<sup>505</sup> Flew tahtoi kieltää vain sen, että luonnonlain toistumattoman poikkeuksen tai toistuvankaan poikkeuksen voidaan oikeutetusti tai objektiivisessa mielessä tietää tapahtuneen *luonnonlain rikkovan* ihmeen merkityksessä. Esimerkiksi Richard Swinburnen kritiikki perustuu tähän sekaannukseen.<sup>506</sup>

Sikäli kuin Swinburnen kritiikki kohdistuu Flew'n kapeaan tiedekäsitykseen ja

503 Flew 1967, 352.

504 Mackien edustamassa periaatteellisessa negatiivisessa evidentialismissa katsotaan ihmeuskon rationaalisuuden ratkeavan yksinomaan objektiivisen rationaalisuuden alueella. Resultaristiseksi tutkimassani negatiivisessa evidentialismissa puolestaan katsotaan, että on tosiasiallisesti olemassa todisteita tai on osoitettu tutkimustuloksin, että ihmeitä ei ole tapahtunut. Tällaista vahvaa evidentialismia Flew'ltä vaatii Constancio C. Amen laajassa Flew-kritiikissään. Amen katsoo oman kantansa puolustukseksi sen, että Flew ei ole kyennyt kumoamaan kaikkia ihmeväitteitä; Amen 1986, 205. Flew'n kanssa samantyyppisesti argumentoi Guy Robinson. Hänellekin päätyökalu ihmeväitteiden tutkimisessa on (luonnon)tiede, jonka metodisesta asenteesta johtuen ihmettä tieteellisen selittämättömyyden merkityksessä ei voi koskaan tietää; Robinson 1967, 158–163. Robinsonkin kuitenkin myöntää ihmeelle voivan löytyä rationaliteettia tieteen ulkopuolella (*outside the scope of scientific explanation*); Robinson 1967, 155.

505 Flew antaa ymmärtää tieteen voivan myöntää yksittäistapauksen tapahtuneen ja poikkeustapauksen voivan ylittää lain puolesta olevan evidenssin; ks. Flew 1976, 30 ja Flew 1967, 352: "If, as is possible, it [a nomological proposition] were shown to be false after all, then perhaps the event so strongly evidenced did indeed occur."

506 Swinburnen mukaansa Flew'n kanta, että historiallinen evidenssi ei koskaan voi ylittää käsitystämme fyysisesti mahdollisesta, on Humen skeptisyyttäkin jyrkempi; ks. Swinburne 1970, 42–43. Myös Stephen S. Bilynskyj tulkitsee Flew'n epistemologisen argumentin väittävän, ettei poikkeukselle voisi olla koskaan enemmän evidenssiä kuin sitä koskevalle laille. Pahimmillaan hän tulkitsee Flew'n väittävän, että kaikilla tapahtumilla täytyy olla luonnollinen syy; ks. Bilynskyj 1983, 215–222. Francis J. Beckwithin vastaus Flew'lle jää ihmeen käsitteellisen-ontologisen mahdollisuuden puolustukseksi; ks. Beckwith 1989a, 93–101. Myös R. C. Wallace ja Constancio C. Amen luulevat Flew'n kieltäneen ihmeiden ontologisen mahdollisuuden tapahtua; Wallace 1970, 232; Amen 1986, 186–188. Jo aiemmin myös R. F. Holland katsoi, että singulaarisesta tapauksesta voisi olla perusteltua tietoa; ks. Holland 1965, 46–47. Vrt. samantyyppistä arviota E. J. Lowella; Lowe 1980, 256–257. John W. Montgomery ilmaisee saman asian niin, että Flew sekoittaa toisiinsa empiirisen metodin käyttämät kaksi periaatetta, formaalisen eli heuristisen regulariteetin ja substantiaalisen regulariteetin, toisiinsa. Toisin sanoen Montgomery väittää Flew'n hypänneen metodologisesta naturalismista ontologiseen naturalismiin; Montgomery 1978, 147–148. Montgomery kritisoi Flew'ta myös siitä, että tämän mukaan tulisi aina antaa etusija yleiselle kokemukselle (eli luonnonlaile) yksittäisen kokemuksen kustannuksella. Montgomeryn mukaan tällainen johtaisi kuitenkin siihen, että tutkimustulokset aina heijastaisivat jo vallitsevia käsityksiä. Tästä Montgomery vetää sen johtopäätöksen, että asia on juuri päinvastoin: yksittäiselle kokemukselle tulee aina antaa etusija, Montgomery 1978, 148. Montgomeryn johtopäätös on kuitenkin selvästikin liian tiukka. Se syyllistyy samantyyppiseen metodologiseen dogmaattisuuteen, mistä hän syyttää Flew'ta, mutta vastakkaisella etumerkillä varustettuna. Montgomeryn kanssa samanlaista priorisointijärjestystä puolustaa Constancio C. Amen; ks. Amen 1986, 187–188.

Flew'n kritiikittömyyteen luonnontieteellistä tietoa kohtaan verrattuna historiatieteen tietoon, sen voi sanoa olevan osuvaa.<sup>507</sup> Juuri tähän kohdistuu R. M. Burnsin kritiikki. Burnsin mukaan ensinnäkin Flew'n oletama jako "tieteeseen" (*science*) ja "historiaan" (*history*) on liian yksinkertaistava. Jako "tieteeseen" ja "historiaan" pohjautuu Burnsin mukaan kahteen väärään käsitykseen, että tieteen olisi aina mahdollista aloittaa "puhtaalta pöydältä" eli testata uudelleen kaikki aikaisemmat johtopäätökset alusta saakka ja että kenen tahansa on mahdollista tehdä tämä milloin tahansa. Burnsin mielestä ainakin käytännössä luonnontieteissä aloitetaan aina jostakin traditiosta, eikä mikään tiedesukupolvi, saati sitten yksittäinen tutkija voi testata uudelleen kaikkia saavutettuja tuloksia ja teorioita.<sup>508</sup>

Paul Fitzgerald kritisoi osuvasti Flew'n kapeaa ja osin epäjohdonmukaista ihmekäsitystä. Fitzgeraldin mukaan Flew *ei* väitä, että "ihmeet ovat *a priori* mahdottomia, vaan että vakuuttavaa evidenssiä on *a priori* mahdotonta tai ainakin erittäin vaikeaa löytää." Fitzgeraldin mukaan Flew perustaa tämän väitteen virheellisesti sille, että ihmeet ovat määritelmällisesti harvinaisia. Fitzgeraldin mielestä sen sijaan ei olisi mitenkään outoa, jos Jumala tekisi ihmeen kahdesti vuodessa tai kahdesti päivässä.<sup>509</sup> Fitzgeraldin kritiikki on sikäli oikeutettua, että kiistäessään ihmeuskon

507 Swinburne kiistää sen Flew'n väitteen, että historiallinen väite on aina singulaarinen ja menneessä aikamuodossa eikä enää nykyisyydessä suoraan testattavissa. Vaikka historiallinen evidenssi antaa vain rajallisen tuen historiallisen väitteen totuudelle, itse evidenssi on kuitenkin Swinburnen mukaan jokaisen yhä uudelleen testattavissa; ks. Swinburne 1970, 42–43. Swinburne tosin myöntää historiallisen ja luonnontieteellisen evidenssin eroavan siinä suhteessa toisistaan, että jälkimmäiselle voi kerääntyä aina uutta aineistoa, kun taas historialliselle tapahtumalle evidenssin määrä pysyy yleensä vakiona; Swinburne 1970, 42–43. Ks. myös Swinburnen alaviitettä 1 sivuilla Swinburne 1970, 73–74. Kuten todettiin, Flew ei pidä historiatietoa kategorisesti tai käsitteellis-ontologisesti vaan vain metodologisesti huonompana. Ks. myös Tan Tai Wein ja Keith M. Parsonsin huteria kommentteja Swinburnen ja Flew'n väliseen keskusteluun; Tan 1972b, 26–27; Parsons 1986, 131, 141–143. Ks. tarkempaa selvostusta Tanin ja Parsonsin kommentteista: Savuoja 1992, 138–139, alaviitteet 4 ja 5. Swinburnen kritiikkiin luottaa kommentteita myös Robert Larmer; ks. Larmer 1988b, 101–102.

508 Burns 1981, 221–222: "First, the dichotomy between 'science' and 'history' is oversimplified --, -- Thirdly, the distinction Flew draws between 'science' and 'history' is based on the assumption that in the former it is, at least in principle, always possible to start again with a clean slate --." Muista tiedoista ks. Burns 1981, 220–222. Samantyyppinen argumentointi on Norman L. Geislerillä. Hän katsoo Flew'n ensinnäkin perusteetta oletavan, että ihme tapahtuu aina menneisyydessä eikä koskaan nykyisyydessä. Toiseksi Flew syyllistyy Geislerin mukaan *petitio principii* -virheargumenttiin hylkäämällä "jo kätelessä" sen, mikä oli kysymyksen alla. Niinpä Flew väittää Geislerin mielestä enemmän kuin mitä itsekkään haluaa, koska samalla periaatteella ei voitaisi hyväksyä mitään nykyisestä poikkeavaa partikulaarista tapahtuneen menneisyydessä. Tämä taas estää todellisen tieteellisen kehityksen; Geisler 1982, 90–94. Ks. myös Geisler 1982, 36–39. Samantyyppinen ajatuksen kulku on Grace M. Jantzenilla; Jantzen 1979, 320–321. Myös Francis J. Beckwithin kritiikki on tältä osin pitkälle Geislerin kaltaista; ks. Beckwith 1989a, 93–101.

509 Fitzgerald 1985, 55–56 (kursivointi alkuperäinen): "Hume and Flew seem to agree that the conceptual point is not that miracles are impossible *a priori* but rather that it is an *a priori* truth that convincing evidence for them must be impossible (or at least very difficult) to come by. Their point depends on construing a miracle as *by definition* a rare departure from an all-but-universal uniformity. I will argue shortly that this, too, is mistaken, and so Hume's and Flew's *conceptual* attack on miracles falls to pieces." Ks. myös Fitzgerald 1985, 57. Flew'n kapeasta ihmekäsityksestä huomauttaa myös Constancio C. Amen. Hän pitää ostensiivista

perusteita Flew näyttää tarkoittavan ihmeillä myös yliluonnollisen vaikutuksia,<sup>510</sup> mutta hänen epistemologinen pääargumenttinsa perustuu yksinomaan ihmeeseen toistumattoman poikkeuksen tai luonnonlain rikkoutumisen merkityksessä.<sup>511</sup> Tätä merkityksen kaventamista Flew ei lukijalleen itse kerro, vaikka se vaikuttaa merkittävästi Flew'n epistemologiseen arviointiin.<sup>512</sup>

David Basinger<sup>513</sup> arvioi Flew'ta perusteellisemmin kuin kukaan muu. Sitä on syytä tarkastella erikseen, koska sen kautta paljastuu Flew'n ja Basingerin, kahden erittäin näkyvän ihmekeskustelijan, totuus- ja oikeutusajattelun keskeiset erilaiset piirteet. Basinger torjuu useita Flew'ta kohtaan esitettyjä väärinymmärryksiä perustuvia syytöksiä<sup>514</sup>, mutta pitää Flew'n suurimpana ongelmana sitä, että tämä sitoo

ihmemääritelmää parempana; Amen 1986, 179–186. Samantyyppinen argumentti on myös Robert Larmerilla. Hänen mukaansa historiallisten ja tieteellisten evidenssien ei tarvitse olla ristiriidassa keskenään. Tähän päästään, jos luovutaan määrittelemästä, jossa ihme määritellään luonnonlain rikkoutumiseksi. Larmerin mukaan Jumalan tekemät ihmeet voivat tapahtua täysin luonnonlakien mukaisesti; ks. Larmer 1988b, 100–102. Fitzgeraldin ja Larmerin kritiikki siis osuu oikeaan Flew'n kaapean ihmekäsityksen osalta, mutta kumpikaan ei puutu Flew'n epistemologiseen pääväitteeseen, että usko ihmeeseen luonnonlain rikkoutumisen merkityksessä on irrationaalista. Myös Tan Tai Wei pitää Flew'n epistemologiaa koskevia väitteitä kohtuuttoman skeptisinä, jos otetaan huomioon ihmeen uskonnollinen konteksti; Tan 1972b, 24. Koska Tanin ja Larmerin omat epistemologiset kannanotot koskevat kuitenkin etupäässä yliluonnollisuusihiä, palaan heihin myöhemmin tämän tutkimuksen luvussa III.5.3.

510 Flew'han viittaa paljon David Humeen, joka myös katsoi, että ihmeeseen kuuluu yliluonnollinen elementti: ks. esimerkiksi Flew 1967, 348–349, erit. s. 349: "A scientist's refusal to accept the idea that in any single case nature has been overridden by supernatural intervention is grounded partly on precisely the above-mentioned lack of any natural (as opposed to revealed) criterion for distinguishing natural from supernatural events, and partly on his commitment – which is chiefly what makes him a scientist – to continue always in the search for completely universal laws, and for more and more comprehensive theories." Ks. myös Flew 1966, 145–152. Humeen määritelmää ihmeelle ks. Hume 1902, 114 ja alaviite 1 s. 115.

511 Ks. esimerkiksi Flew 1967, 352; Flew 1976, 30.

512 Flew'n pienempi ongelma on, että hän ei tarkkaan määrittele termejä *ihme* tai *todella ihmeenomainen*; ks. Flew 1967, 352. Flew'n ontologisesta ihmekäsityksestä ks. tämän tutkimuksen lukua II.3.1. Myös Guy Robinson ja Richard Fern puhuivat ihmeen ja tieteen keskinäisestä suhteesta pitkälle samaan tyyliin kuin Flew. Robinsonkin halusi perustella tieteen tosiasiallisella toiminnalla sen, miten "sekulaariin ihmeeseen" eli tieteellisesti todettuun selittymättömään tulisi suhtautua. Robinsonin ongelma oli kuitenkin siinä, että hän otti tieteen metodologian perusteella kantaa myös siihen, onko "sekulaari ihme" käsitteellisesti-ontologisesti olemassa ja mahdollinen; Robinson 1967, 157–162. Ks. Robinsonista tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa II.3.2. Fernillä puolestaan on hyvinkin syvälinen kuva tieteen prosessiluonteesta, tieteen rajojen jatkuvasta muuttumisesta sekä tieteen suhtautumisesta anomaliaihin. Fern esittää tämän kuitenkin vain kritiikkinä Swinburnelle eikä siksi kehitä sitä sen enempää; ks. Fern 1982, 348.

513 Erään kirjan toimittamisessa on tosin vähäisessä määrin ollut mukana myös David Basingerin veli Randall Basinger; ks. tästä huomautusta tämän tutkimuksen alaviitteessä 107.

514 Ensinnäkin Basingerin mukaan Flew'n argumentti koskee kaikkia nykyisiä lakeja vastoin olevia tapahtumia, ei pelkästään niitä, joita joku pitää syyttä tai toisesta ihmeenä. Toiseksi Basinger torjuu väitteet, että Flew kieltäisi ihmeet käsitteellisesti-ontologisesti tasolla. Kolmanneksi Basinger tarttuu siihen Flew'n kantaan, että aina tulisi tulkita luonnonlain rikkoutumisen puolesta puhuva evidenssi jotenkin toisin. Kirjaimellisesti näin ehdottomasti Flew on todennut vain kerran, vuonna 1961 ilmestyneessä Humeen filosofiaa käsittelevässä teoksessa, Flew 1961, 207: "Finding what appears to be historical evidence for an occurrence inconsistent with such a nomological, we must always insist on interpreting that evidence in some other way –." Flew'ta kohtaan esitettyjä syytöksiä, joiden mukaan tällainen periaate estäisi kaikki muutokset tieteellisessä tiedossa, Basinger pitää oikean suuntaisina, mutta nykyisessä muodossaan kestäättöminä. Basinger ei tosin mainitse tässä yhteydessä niiden nimiä, jotka tällaista ovat esittäneet. Basingerin mukaan Flew toisaalta myöntää, että josakin tilanteessa voi tulla tilanne, jossa nykyisiä lakeja muutetaan. Tämän perusteella Flew'ta voisi helposti syyttää epäjohdonmukaisuudesta. Basinger ei pidä kuitenkaan Flew'n lausuntoja

poikkeuksesta saadun tiedon liian tiukasti poikkeuksen toistuvuuteen.<sup>515</sup> Vaikka historiallisissa väitteissä mainittuja tapahtumia ei voikaan toistaa tai havaita enää suoraan, Basingerin mukaan meidän omien muistikuviemme luotettavuus ja muilla ihmisillä oleva varmuus heidän omista muistikuvistaan eivät ole menneisyyttä tai testien ulottumattomissa. Jos esimerkiksi suuri ryhmä maineikkaita lääkäreitä olisi omin silmin havaitsemassa surkastuneen jalan yhtäkkistä parantumista, näiden ei tarvitsisi odottaa samanlaisen toistumista, ennen kuin voisivat todeta (*affirm*) ensimmäisen sellaisen tapahtuneen. Siten vastakkain eivät Basingerin mukaan aina ole nykyinen luonnonlaki ja menneisyyden kertomus, kuten Flew asian esittää, vaan vastakkain ovat nykyinen laki ja nykyinen periaate, että normaalioloissa tehdyt havainnot ovat luotettavia.<sup>516</sup>

Basingerin kritiikki kohdistuu siis Flew'n käsityksissä esiintyvään tieteelliseen realismiin ja siihen kytkeytyvään voimakkaasti koherenttiseen totuus- ja oikeutusajatteluun, joka ei anna paljon painoa yksittäisille, edes suorille ja välittömille havainnoille. Basingerin mielestä Flew on oikeassa vaatiessaan erikoiselta tapahtumalta toistettavuutta ehtona sille, että lakia voidaan alkaa revisioida. Toistettavuutta ei kuitenkaan tule Basingerin mielestä vaatia sille, että voidaan oikeutetusti tietää lain poikkeuksen tapahtuneen.<sup>517</sup> Tällainen lausuma osoittaa ensinnäkin sen, että myös

keskenään ristiriitaisina, koska Basingerin mukaan toisaalla käy ilmi, että Flew katsoo vasta toistuviksi osoittautuvien poikkeusten vaativan muuttamaan lakia. Basinger & Basinger 1986, 36–41, ks. myös Basinger 1983, 15–19; Basinger 1988, 413.

- 515 Basinger kuitenkin liioittelee sanoessaan Flew'n "painottaneen liikaa" tapahtuman toistettavuutta; Basinger & Basinger 1986, 48 (kursivointi alkuperäinen): "— Flew's major problem is his *overemphasis* on the importance of repeatability." *The Encyclopedia of Philosophy* -teoksen artikkelissa Flew mainitsee kerran termin toistettavuus, mutta ei puhu toistettavuudesta mitään tässä asiayhteydessä; Flew 1967, 352. *The Humanist* -lehden artikkelissa Flew puhui kyllä toistettavuudesta, mutta ei sillä asiallisella painolla, jolla Basinger antaa ymmärtää; Flew 1976, 30. Enintään voidaan sanoa, että Flew implisiittisesti edellyttää tapahtuman toistettavuutta ehtona lakien testaamiselle. Flew sanoo, että koska lait perustuvat kokeiden avulla saatuu tietoon, ne "antavat, ainakin periaatteessa, takuun toistettavuudesta". Tämän lauseen jälkeen seuraavan esimerkin perusteella Flew näyttää tarkoittavan toistettavuudella tässä yhteydessä lakien lainomaisuuden voimaa; Flew 1967, 352. Ks. tarkempaa selostusta Basingerin Flew-kritiikin ongelmista: Savuoja 1992, 145–149. Kontrafaktuaalisesta voimasta ks. esimerkiksi Niiniluoto 1980, 203.
- 516 Basinger & Basinger 1986, 44: "However, Flew's claim that reports of nonrepeatable counterinstances to such nomologicals are always singular, past tense, untestable propositions is deceptive. — However, the trustworthiness of our apparent memories of the past and the trustworthiness of the reports of others about their memories of the past are not 'past tense', untestable issues." Basinger & Basinger 1986, 45: "We would have a conflict between our current, testable, present tense nomologicals and our current, testable, present tense observation-confirming (testimonial) principles." Muista tiedoista ks. Basinger & Basinger 1986, 43–45 ja Basinger 1983, 20–22. Samansuuntainen argumentti Flew'ta vastaan on Robert S. Leellä. Hänen mukaansa Flew samaistaa toistuvuuden ja evidenssin niin, että ei tulisi koskaan uskoa toisten todistusta tai edes omia havaintojaan harvinaisista tapahtumista: Lee 2004, 156–157.
- 517 Basinger & Basinger 1986, 48 (kursivointi alkuperäinen): "— He [Flew] is right to argue that scientific laws are immune from change until we can produce *repeatable* counterinstance to them. But he is wrong to contend that a seeming counterinstance must be repeatable before we can justifiably contend that it has occurred." Basinger myöntää, että lääkäritkin voivat joutua tällaisessa tapauksessa harhautuksen kohteeksi, tai että he voivat ymmärtää jonkin asia väärin. Koska Flew kuitenkin myöntää lakien olevan revisioitavissa, Basinger katsoo, ettei ole mitään apriorista syytä katsoa lakien aina olevan menneisyyden erikoisten

Basingerilla on regularistinen käsitys luonnonlaista.<sup>518</sup> Samalla se kuitenkin osoittaa, että Basingerin totuuskäsitys on enemmän kuin Flew'lla realismin mukaista korrespondenssia eli väitteen ja tosiasian vastaavuutta. Kolmanneksi tuo lausuma ja varsinkin Basingerin esimerkkikertomus lääkiriryhmän omakohtaisista havainnoista kertovat, että Basingerin oikeutusajattelu on terveen järjen -näkemysten mukaista. Basinger katsoo, että omia suoria ja välittömiä havaintoja tulee pitää itsessään luotettavina ja että niiden varaan voidaan rakentaa luotettava tieto. Sen sijaan Flew'n koherentistisessa ajattelussa yksittäinen havainto ei vielä perustaa oikeutettua tietoa, vaan vasta useampi, koska vasta toistuvuus antaa sille koherenssia suhteessa aikaisempaan tietoon.<sup>519</sup>

Basinger perustelee vielä näkemystään viittaamalla ”laajalti hyväksytyihin epistemologisiin periaatteisiin”. ”Kun olemme täysin hereillä, olemme psykologisesti terveessä tilassa, meillä on terveet katsomisen varusteet ja keskitymme katsomaamme kohteeseen tietoisesti, silloin se, mitä havaitsemme, on yleensä sama kuin mitä toiset havaitsisivat samoissa olosuhteissa, joten havaintojamme voidaan pitää luotettavina.”<sup>520</sup> Tällaiset lausumat viittaavat siihen, että Basingerin oikeutusnäkemys on myös reliabilistinen. Reliabilismin mukaan merkityksellistä oikeutuksen kannalta on, millä konkreettisilla havainto- ja päättelytavoilla ja millä psykologisilla ehdoilla tiedon subjekti on tietonsa saanut. Tällaista diakronista piirrettä ei Flew'lla ollut lainkaan, vaan hänen oikeutusajattelunsa on puhtaasti synkronista.

Vaikka Basinger kritisoi osittain kärkevästikin Flew'ta ja vaikka näillä

tapahtumien kertomuksia vahvempia; Basinger & Basinger 1986, 46. Muista tiedoista ks. Basinger & Basinger 1986, 45–51.

518 Tämä tulee vielä selkeimmin esille Basingerin myöhemmässä tuotannossa, ks. esimerkiksi Basinger 1988, 414: ”If it were discovered that the seeming counterinstance was naturally repeatable – if it were found that the event in question could be produced with regularity under some set of purely natural conditions – a revision of the relevant laws would indeed be necessary.”

519 On kuitenkin huomattava, että tässä suhteessa Flew'n kirjoitukset eivät ole aivan johdonmukaisia. Kun Flew myöntää poikkeuksen voivan kumota lain, hän ei aivan joka kerta vaadi tapauksen toistettavuutta. Flew antaa ainakin kerran ymmärtää olevan mahdollista, että voisimme tietää myös sellaisen luonnonlainvastaisen tapahtuman tapahtuneen, joka on toistumaton: Flew 1967, 352: ”If, as is possible, it [a nomological proposition] were shown to be false after all, then perhaps the event so strongly evidenced did indeed occur.” Tämän lauseen jälkeen tulevasta tekstistä käy ilmi, ettei Flew puhu tapahtuman sattumisesta (*did indeed occur*) pelkästään käsitteellis-loogisena vaan myös epistemologisena mahdollisuutena, Flew 1967, 352: ”But by the same token, that event could now no longer be described as truly miraculous. This, surely, is what has happened in the case of so many of the reports of astonishing psychosomatic cures –.”

520 Basinger & Basinger 1986, 44: ”Consider, for example, the widely accepted epistemological principles which states that when we are fully awake, are in a healthy psychological state, have healthy visual apparatus and are consciously concentrating upon that which we are looking, what we are observing is generally what others would observe under these conditions and, thus, our observations can be considered reliable.”



kirjoittajilla on viime kädessä keskenään vastakkainen perusasenne ihmeuskoon<sup>521</sup>, on mielenkiintoista, että evidentialistisen pääjakolinjan (positiivinen–negatiivinen) vastakkaisilla puolilla olevista kirjoittajista nämä kaksi kirjoittajaa ovat monissa epistemologisissa kysymyksissä, varsinkin tieteellisen metodin painotuksessaan, hyvin lähellä toisiaan. Basingerhan torjuu monia Flew'ta kohtaan esitettyjä syytöksiä ja siten epäsuorasti puolustaa Flew'n monia näkemyksiä. Yhtäältä tämä johtuu siitä, että kummallakin on regularistinen käsitys luonnonlaeista, mutta vielä suuremmin siihen vaikuttaa se, että kummankin ontologia rakentuu vankasti tieteelliselle realismille. Kummallakin tiede ja eritoten tieteen metodi on keskeinen toden tiedon hankkimisväline. Kummallakin tiede samaistuu pitkälle luonnontieteeseen ja kumpikin on metodologinen optimisti. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että Basinger yhtyy Flew'n rintamaan kritisoidessaan muiden muassa Swinburnea, Byrneä ja Kellenbergeriä siitä, että nämä väittävät tieteellä voivan olla jollakin hetkellä tarpeeksi perusteelliset tiedot tietyin tapahtuman julistamiseksi lopullisesti selittymättömäksi.<sup>522</sup> Suhtautumisessaan tieteeseen näillä kirjoittajilla on kuitenkin ero siinä, että Basinger ei ole sitoutunut tieteelliseen realismiin yhtä tiukasti kuin Flew, koska Basinger jättää eksplikoimatta ja ottamatta kantaa siihen, mitä väitettyyn ihmeelliseen poikkeukseen kohdistetuista lisätutkimuksista kenties seuraa. Flew'n näkemys tästä on selvä. Hän on sitoutunut metodologiseen naturalismiin.<sup>523</sup>

---

521 Basingerillehan ihmeen tulee olla luonnonlain rikkoutumisen lisäksi "Jumalan suoraan aiheuttama ja lopullisesti selittämätön tapahtuma"; Basinger & Basinger 1986, 50–51. Flew'lla näyttää olevan mielessään ihmeestä puhuessaan etupäässä "fyysinen mahdottomuus", ks. esimerkiksi Flew 1967, 352. Ks. tarkempaa selostusta siitä, mikä on Basingerin epistemologinen kanta ihmeisiin, tämän tutkimuksen luvussa III.5.5.

522 Basingerin mukaan tällaiset väitteet ovat "tieteellisen ahdasmielisyyden huippu". Basingerin mielestä aina on perustellumpaa jatkaa tutkimuksia perustellun tiedon saamiseksi ja pidättäytyä toistaiseksi kaikista arviosta niin poikkeukselta näyttävän tapahtuman kuin sitä vastaan sotivan luonnonlaininkin suhteen. Basinger 1980a, 140: "– it would be the height of scientific provincialism for the scientist ever to decide, solely on the basis of the data presently available to him, that it was now justifiable to label given occurrence permanently inexplicable. – the more reasonable response to even the most unusual of anomalies would be for the scientist to continue to run further tests indefinitely or to simply label the occurrence a 'freak event' and await the occurrence of similar phenomena before seriously investigating further." Ks. myös Basinger & Basinger 1978, 166–168; Basinger 1980a, 139–141; Basinger & Basinger 1986, 64, 66 ja Basinger 1988, 414. Myöhemmin Basinger on halunnut vielä lieventää eroaan Flew'hun: ks. Basingerin ja eräiden muiden kirjoittamaa Flew-referointia teoksessa: Peterson *et al.* 1991, 159–164. Siinä toistetaan lähes muuttamattomana Basingerin (aiemmissa) kirjoituksissa esitetty Flew-kritiikki. Sen sijaan saman teoksen uudemmassa versiossa Flew-kritiikkiä on lyhennetty eikä kirjoittaja siinä enää itse aseta itseään kontroverssiasemaan Flew'ta vastaan, vaan kertoo vain joidenkin (*there are those who*) olevan Flew'n näkemystä vastaan; Peterson *et al.* 1998, 194–196. Tätä tekstiä vuotta aiemmin ilmestyneessä sanakirja-artikkelissa Basinger viittasi esimerkkinä Flew'n vastustajista Richard Swinburneen; Basinger 1988, 413. Jos siis David Basinger on Peterson *et al.* 1998 -teoksen ihmeitä koskevan osuuden kirjoittaja, kuten näyttää, tällainen painotuksen muutos kertoo Basingerin halusta ottaa etäisyyttä toisaalta Swinburnen kantaan, jota hän aiemmin pitkälle myötäili.

523 Myös joitakin muita lyhyitä kommentteja Flew'lle on esitetty: John B. Gill sanoo Flew'n epäonnistuvan yrityksessään vastustaa käsitystä, joka sallisi poikkeuksia tieteellisiin lakeihin. Gill sanoo Flew'n käsitysten

## 5. TIETO YLILUONNOLLISESTA

Tämän luvun tarkoitus on kuvata, analysoida ja kommentoida kriittisesti sitä evidentialistista keskustelua, joka viime vuosikymmeninä on käyty niin sanotun perinteisen ihmekäsityksen eli yliluonnollisuusihmeen epistemologisista ehdoista. Kyse on sellaisesta ihmeestä, joka on ymmärretty ensisijaisesti joko yliluonnollisen, jumalan<sup>524</sup>, uskonnollisen tai näitä lähellä olevien termien avulla. Keskeisenä epistemologisena kysymyksenä keskustelussa on ollut, olisiko mahdollista todeta jollakin yleisesti hyväksytyn todistusaineiston nojalla tai objektiivisin rationaalisin perustein, että on sattunut yliluonnollinen tapahtuma tai että jokin tapahtuma on ollut jumalan aikaansaama. Yleensä vastaus tähän kysymykseen ollut selkeästi joko puolesta tai vastaan ja siksi keskustelussa on enimmäkseen väitelty sellaisten perusteiden pätevydestä, jotka on esitetty ihmeen objektiivisen evidentialistisen todentamisen puolesta tai vastaan.

On kuitenkin huomattava, että yliluonnollisuusihmeestä esitetyt epistemologiset kannanotot jäivät monestakin syystä suppeammaksi kuin mitä voisi käsitteellisentologisen tarkastelun pohjalta olettaa. Tämä johtuu ensinnäkin siitä, että *ei-intentionaalisen* yliluonnollisen vaikutuksen puolesta ei ole kukaan erikseen argumentoinut epistemologisesti.<sup>525</sup> Toinen syy sille, miksi yliluonnollisuusihmeen epistemologinen keskustelu on jäänyt suppeahkoksi, on siinä, että intentionaalisiksikin tulkitun yliluonnollisen vaikutuksen epistemologiasta on käyty vain vähän keskustelua siihen nähden, mitä vastaava käsitteellis-ontologinen tarkastelu antoi aiheen olettaa. Intentionaalisen yliluonnollisen vaikutuksenhan todettiin tämän tutkimuksen käsitteellis-ontologisen tarkastelun yhteydessä ymmärretyn keskeisesti kahdella tavalla. Toisten

---

olevan hataria tai perusteettomia (*unsubstantiated*), muttei eksplikoi väitetään sen tarkemmin; ks. Gill 1977, 26. Robert Hambourger viittaa Flew'n kantaan ja epäilee, että tutkijan tulisi nähtyään omin silmin esimerkiksi Jeesuksen kävelevän veden päällä ruveta muuttamaan entisiä käsityksiään luonnonlaeista. Hambourger ei omien sanojensa mukaan ymmärrä, minkälainen olisi esimerkiksi luonnollinen selitys Jeesuksen veden päällä kävelyyn; Hambourger 1987, 442–443. Norman L. Geisler referoi Flew'n väitteitä puutteellisesti; ks. esimerkiksi Geisler 2002, luku 1. *The Arguments Against Miracles*. Myös Robert F. Mulder referoi Flew'n epistemologista kantaa, muttei varsinaisesti kommentoi sitä; ks. Mulder 1971, 166–167.

524 Ks. huomautusta jumala-termin käytöstä: tämän tutkimuksen alaviite 13.

525 Stephen Mumford ja Morgan Luck, jotka selkeimmin ovat ajaneet yliluonnollisuusihmeen ei-intentionaalista määritelmää (ks. tämän tutkimuksen lukua II.4.1.), eivät ole varsinaisesti argumentoineet sen puolesta episteemisesti. Luckilla on ilmestynyt yksi ihmeiden epistemologiseen keskusteluun osallistunut artikkeli, mutta sekin oli vain kritiikkiä Richard Swinburnen erääseen kirjoitukseen. Siinä Luck ei puolustanut oman ihmekäsityksensä epistemologista uskottavuutta; Luck 2005.

mielestä jumalan yliluonnollinen vaikutus on luonnon kannalta yleistä ja ymmärrettävää eikä se oleellisesti riko tai häiritse luotua todellisuutta (noninterventionismi). Toisten mukaan puolestaan jumala toimii ihmeissä aina tavalla, joka on luonnon tavanomaisesta kulusta poikkeavaa, häiritsevää tai jopa luonnonvastaista tai muuten käsittämätöntä (interventionismi). Tämä erottelu vaikuttaa myös epistemologisessa keskustelussa, koska noninterventionistinen kanta on kehitetty ennen muuta juuri siksi, että perinteinen eli interventionistinen näkemys ihmeistä on ylipäättään koettu epätydyttäväksi. Noninterventionistit ovat katsoleet jumalan suoran luontoon puuttumisen ihmeen avulla olevan modernin tieteellisen ymmärryksen kannalta ongelmallinen, koska niin sanotun perinteisen eli interventionistisen ihmeen puolustamiseen on kytkeytynyt heidän mielestään outo antirealistinen ajatus, että jumala toimii ”tietomme aukoissa”. Koska tieteellisen tiedon raja on koko ajan laajentunut, jumalan toiminnan alue on tämän näkemyksen mukaan vastaavasti pienentynyt ja jopa uhanut hävitä kokonaan.<sup>526</sup> Niinpä osa noninterventionisteista ei ole pitänyt epistemologista keskustelua relevanttina, osa ei ole katsonut erillistä evidentialistista ihmeiden perustelua tarpeellisenä.<sup>527</sup> Noninterventionistien käsitteellis-ontologisten hahmotelmien päätarkoitus on ollut tehdä ihme (ja jumalan vaikutus yleensäkin) käsitteellis-ontologisesti mahdolliseksi sekä ristiriidattomaksi modernin rationaalis-empiirisen tieteen kanssa. Noninterventionistiset kehittämät ovat olleet epistemologisesti katsottuna siis ensisijaisesti torjuvia ja puolustelevia eikä niissä ole ollut keskeistä kehittää omaa ja itsenäistä epistemologista kontribuutiota ihmeuskon puolesta.

Kolmas syy, miksi epistemologinen keskustelu yliluonnollisuusihmeistä on ollut vastaavaa käsitteellis-ontologista keskustelua vähäisempää, johtuu itse keskusteluasetelmasta. Yliluonnollisuusihmettä koskeva epistemologinen keskustelu on ollut niin vahvasti poleemista, että kummankaan osapuolen kirjoittajat eivät yleensä eksplikoi sitä, *minkälaisesta* yliluonnollisesta he puhuvat. Useinkaan ei käy ilmi, tarkoittavatko he yliluonnollisella vaikutuksella intentionaalista vai ei-intentionaalista yliluonnollista vaikutusta vai molempia. Varsinkin ne, jotka argumentoivat ihmeitä vastaan, haluavat yleensä kiistää kaikenlaiset perusteet uskoa yliluonnolliseen

---

526 Ks. tästä esimerkiksi Peacocke 2002, 91–95.

527 Esimerkiksi Grisez 1975: 341: ”A miracle is not primarily a personal favor. It is rather a signal, a special communication from the creator. — Whether miracles as I have defined ‘miracles’ do or do not occur is not under consideration here.” Myös David J. Bartholomew, joka lukeutuu noninterventionisteihin, katso yhdessä kirjassaan tehtäväkseen ensisijaisesti selvittää ihmeestä vain käsitteellis-ontologisen puolen eli sen mitä Jumala voisi tehdä; Bartholomew 1984, 143.

vaikutukseen oli se sitten intentionaalista tai ei-intentionaalista, interventionistista tai noninterventionistista.<sup>528</sup> Ihmeitä vastustavilla kirjoittajilla on myös etu sikäli, että yhtäältä kaikki ei-intentionaaliset yliluonnollisuusihmeet ja toisaalta intentionaalisistakin jumalan teoista noninterventionistiset ihmeet voidaan helposti tulkita joko luonnonlainvastaisuusihmeiksi tai selittämättömyysihmeiksi. Siksi ihmeitä vastustavat kirjoittajat voivat helposti käyttää luonnonlainvastaisuusihmeitä ja selittämättömyysihmeitä vastaan kehittämiään argumenttejaan myös yliluonnollisuusihmeitä vastaan eikä heillä siten ole ollut tarvetta eritellä kritiikkinsä sisältöä tältä osin tarkemmin.

Edellä mainittujen syiden takia yliluonnollisuusihmeen epistemologinen keskustelu supistuu lähes tyystin koskemaan kysymystä jumalan intentionaalisista interventioista. Yleistäen voidaan siis sanoa evidentialistisen keskustelun yliluonnollisuusihmeen osalta koskeneen sitä, millä ehdoilla voidaan tietää tai oikeutetusti uskoa jumalan tekemien intentionaalisten ihmetekojen tapahtuneen ja millä perusteilla tuollainen usko voitaisiin kiistää.

Jaottelen tämän luvun alalukuihin sen mukaan, minkä tyyppisen episteemisen perustelun ja kuinka suuren episteemisen painon kukin on yliluonnollisuusihmeelle halunnut antaa. Kahdessa ensimmäisessä alaluvussa tarkasteltavat näkemykset korostavat, että perusteltua tai oikeutettua uskoa yliluonnollisuusihmeisiin tulee yleisesti pitää objektivistisesti *mahdollisena*. Mahdollisuus uskoa ihmeisiin perustellaan ensimmäisessä luvussa (5.1. Possibilismi) toteamalla, että ihmeuskolle ei ole periaatteellisia loogis-ontologisia tai epistemologisia esteitä, tai (5.2. Tiedekomplementarismi) toteamalla, että sille ei ole tieteellisiä esteitä. Kummassakaan vaihtoehdossa ei varsinaisesti esitetä mitään itsenäisiä perusteita ihmeille, joita kaikkien tulisi pitää vakuuttavina tai uskottavina.<sup>529</sup> Kolmanneksi (5.3. Vahva positiivinen evidentialismi) tarkastelen kirjoittajia, jotka ovat esittäneet perusteita joko sille, että

528 Monia näistä ihmeen vastustajista on käsitelty tässä tutkimuksessa jo edellisessä luvussa luonnonlainvastaisuusihmeen ja selittämättömyysihmeen osalta. Ks. tämän tutkimuksen lukua III.4.

529 Epistemologisesti vielä tätäkin heikommalla asteella argumentoivat ne, jotka haluavat etupäässä vain kiistää ihmeuskon kiistäjien väitteitä. Tällaisesta strategiasta olen aiemmin käyttänyt nimeä defensismi. Yliluonnollisuusihmettä defensiiivisesti puolustavia kirjoituksia on ainakin seuraavilla: J. Houston, Brian Davies, William Lane Craig, Stephen T. Davis, Norman L. Geisler ja Michael Gleghorn. Esimerkiksi Houstonin ja Daviesin ihmeen puolustus koostuu pääosin Humeen näkemysten vastustamisesta Humeen heikkouksien esittelyllä; Houston 1994, 169–207, erit. s. 176 ja 207; Davies 1982, 107–108, 112–117; Davies 2004, 247–257. Muut defensistit ks. Davis 1997b, erit. s. 177; Craig 1986; Geisler 1982, Geisler 1990a–c; Geisler 1997, Geisler 1999e–h. Koska defensismi ei ole filosofisesti kovin kiinnostava näkemys ja koska sitä on käsitelty jo aiemmin tässä tutkimuksessa, sitä ei tässä luvussa käsitellä erikseen. Ks. esittelyä defensismistä tämän tutkimuksen luvuissa III.2.3. ja III.2.4.

kaikki voisivat tai jopa että kaikkien tulisi uskoa jonkin yliluonnollisen olennon tai tietyn yksittäisen, erityisesti kristillisen Jumalan, puuttuneen luonnon kulkuun. Neljänneksi (5.4. Negatiivinen evidentialismi) otan tarkasteluun sellaisten kirjoittajien näkökohdat, jotka ovat halunneet joko kumota perusteet uskoa yliluonnollisen olennon aikaansaamaan tekoon tai jotka ovat halunneet jopa kiistää perustellun tiedon mahdollisuuden yliluonnollisesta ihmeestä. Lopuksi (5.5. Kontekstualisoiva rationaalisuus) tarkastelen sellaisia kirjoittajia, jotka pitävät itseään ikään kuin kiistan ulkopuolisina ja jotka kontekstualisoivat evidentialistisen kysymyksen jumalan tekemästä ihmeestä eri näkökantoja vertailevaksi tarkasteluksi.

### 5.1. Possibilismi

Yleisin keino puolustaa uskoa yliluonnollisuusihmeisiin on ymmärtää ihme ensisijaisesti jumalan intentionaalisen tekona ja yrittää antaa perusteet sille, että jossakin tilanteessa olisi mahdollista tai peräti rationaalisinta uskoa yliluonnollisen agentin puuttuneen intentionaalisella teollaan luonnon kulkuun.<sup>530</sup> Monella yliluonnollisuus-ihmeen puolustajalla argumentointi jää pohjimmiltaan vain sen loogis-ontologisen tai epistemologisen mahdollisuuden puolustamiseksi, että uskoa jumalallisen olennon tekemään ihmeeseen ei voida pitää täysin mahdottomana tai irrationaalisena. Koska tässä korostetaan mahdollisuutta eikä varsinaisia itsenäisiä perusteita uskoa ihmeisiin, kutsun tätä evidentialistista tapaa puolustaa ihmeitä possibilismiksi. Yliluonnollisuus-ihmeen osalta siitä on erotettavissa kolmea tyyppiä. Ensimmäiset haluavat todeta, että ei ole loogis-ontologisia esteitä uskoa yliluonnollisuusihmeisiin. Toiseksi on korostettu, että ei ole sellaisia epistemologisia periaatteellisia esteitä sille, ettei voisi olla rationaalista uskoa yliluonnollisiin ihmeisiin. Kolmanneksi halutaan painottaa, että ihmeusko on mahdollinen tieteelliseltäkin kannalta. Näistä kahta ensimmäistä käsittelen

---

530 Ihmeen tekijän eli aktorin osalta tämäntyyppisesti argumentoivilla on periaatteessa valittavanaan kaksi päälinjaa. Joko yrittää antaa perusteet sille, että voitaisiin jossakin tilanteessa uskoa *minkä tahansa* yliluonnolliseksi kutsutun olennon tai vaihtoehtoisesti *jonkin tietyn* yliluonnollisen agentin, kuten kristillisen Jumalan, puuttuneen intentionaalisella teolla luonnon kulkuun. Ylipäätään minkä tahansa yliluonnollisen olennon puolesta, mukaan lukien esimerkiksi enkelit tai paholaiset, ei kuitenkaan varsinaisesti argumentoi kukaan. Jotkut mainitsevat ne esimerkiksi alaviitteessä, mutta yksinkertaisuuden vuoksi puhuvat vain ”jumalasta” tai ”Jumalasta”; ks. esimerkiksi Bilynskyj 1983, 146–147. Useimmilla näyttääkin olevan mielessään joko jonkinlainen klassisen teistisen jumalan kaltainen olento tai nimenomaan kristillinen

tässä luvussa ja kolmatta, tiedekomplementarismia seuraavassa luvussa.

Loogis-ontologista possibilismia edustaa Robert F. Mulder. Hän sanoo väitöskirjassaan puolustavansa maltillisesti sitä mahdollisuutta, että olisi oikeutettua uskoa ”interventionistiseen” ihmeeseen eli ”supra-empiirisen agentin suoraan kausaaliseen vaikutukseen”. Tätä varten Mulderin mielestä on kyttävä osoittamaan, että ”Jumalan toiminnan käsite on mahdollinen.” Jumalan kausaalista vaikutusta luontoon ei Mulderin mukaan voida apriorisesti pitää mahdottomuutena. Tälle vaikutukselle analogisena tapauksena Mulder pitää inhimillisen tahdon vaikutusta fyysiseen todellisuuteen: sekin tuntuu mahdottomalta, mutta silti sitä pidetään tosiasiana. Mulderin mukaan emme voi periaatteessakaan muodostaa yleistäviä lakeja, jotka tarkkaan ennustaisivat inhimillistä toimintaa, ja sama pätee Jumalankin toiminnasta.<sup>531</sup>

Mulder katsoo, että oikeutettuun tietoon yliluonnollisuusihmeestä on ratkaisevaa, voidaanko Jumalan toiminnan käsitteen osoittaa olevan mahdollinen. Tällä mahdollisuudella Mulder näyttää tarkoittavan jonkinlaista ontologista samankaltaisuutta inhimillisen ja jumalallisen teon kesken.<sup>532</sup> Mulderin näkemys ihmeiden epistemologiasta on ontologista possibilismia, koska siinä ajatellaan ihmeiden ontologisen mahdollisuuden julkituomisen olevan keskeisesti relevantti seikka ihmeiden evidentialiselle uskottavuudelle. Koska tätä mahdollisuutta ei yleensä tarkenneta esimerkiksi kertomalla, kenelle se on mahdollisuus, käsityksen taustalla on objektiivinen käsitys rationaalisuudesta. Mulderin oikeutuskäsitys on negatiivista

Jumala. Ks. tarkemmin ihmeen tekijäkäsityksestä tämän tutkimuksen luvussa II.4.2.

531 Perusteltuun tietoon siitä, että tapahtuma on ihme, vaaditaan Mulderin mukaan kolme seikkaa: 1) että tapahtuma tapahtui, 2) että sille ei ollut luonnollista syytä ja 3) että sen oli aiheuttanut supra-empiirinen agentti. Viimeksi mainittu ehto on Mulderin mukaan tarpeen sen takia, että mahdollisia täysin vailla syytä olevia tapahtumia ei voitaisi muuten erottaa pelkistä luonnollista syytä vailla olevista tapahtumista. Mulder 1971, 148: ”– I wish – to provide a modest defence of the possibility of justified belief in interventionist miracles.” Mulder 1971, 152: ”I provided earlier – a refined interventionist definition of miracle as an event for which only a causal explanation in terms of the direct causal action of some supra-empirical agent is adequate.” Mulder 1971, 153: ”To know that a miracle M occurred at [time] t, we must know, first, that an event (the candidate miracle) C occurred at t, second, the C had no natural cause, and third, that C was caused by some supra-empirical agent, that is to say, that C is also M.” Mulder 1971, 173–174: ”It is not enough that an event is empirically impossible, for events having no cause at all (provided this is logically possible) might also fit into the class of the empirically impossible. – And in this case we must be able to show that the concept of God’s action is a possible one.” Muista tiedoista ks. Mulder 1971, 175–187. Mulder on oikeassa sikäli, että pelkkä luonnollisten syiden puuttuminen ei vielä vahvassa, universaalisen rationaalisuuden merkityksessä oikeuta oletamaan yliluonnollisen syyn olemassaoloa jollekin tapahtumalle. Myös huomautus vailla syytä olevien tapahtumien mahdollisuudesta osoittaa Mulderilla olevan ontologisesti kriittisempi näkemys moniin sellaisiin kirjoittajiin verrattuna, jotka eivät ota tätä mahdollisuutta lainkaan huomioon. Esimerkki tällaisista on mm. Richard Swinburne; ks. tämän tutkimuksen lukua III.5.3. Mulderin ohella myös J. A. Cover katsoo, että joissakin tilanteissa yliluonnollisenkin syyn oletaminen on järkevämpää kuin olettaa sama vailla syytä olevaksi (*uncaused*); Cover 1999, 346–350.

532 Tätä seikkaa Mulderin näkemyksessä käsiteltiin jo käsitteellisen-ontologisessa osuudessa; ks. tämän tutkimuksen lukua II.4.4., erit. alaviitteitä 357 ja 358.

koherentismia, koska ihmeusko on hänen mielestään oikeutettu, jos se ei ole ristiriidassa joidenkin yleisten ontologisten periaatteiden kanssa. Mulderilla on myös apologeettinen motiivi, koska hän katsoo kirjansa antavan aineksia määritettäessä uskonnollisten traditioiden ihmekertomusten totuutta ja epätotuutta.<sup>533</sup>

Ontologisesta possibilismista pidemmälle vietyä episteemistä possibilismia edustaa Michael P. Levine. Myös hänen possibilisminsa rakentuu tietyille ontologisille huomioille, mutta se tähtää ja painottuu tarkastelemaan mahdollisuutta tietää ihmeen tapahtuneen. Levine kirjoitti yhden laajimmista viime vuosikymmenien sellaisista tutkimuksista, jotka keskittyvät vastaamaan David Humen ihmekritiikkiin.<sup>534</sup> Levinen tutkimus ei kuitenkaan ole pelkkää defensiivistä ihmeen pelastamista Humen kritiikiltä. Kirjan nimen mukaan sen on tarkoitus ratkaista myös itse ongelma ihmeuskon oikeutuksesta. Asiallisesti Levinen keskeinen peruste ihmeuskon oikeutuksen puolesta on siinä, ettei kausaalisuutta tarvitse rajoittaa koskemaan vain empiirisesti havaittavia olentoja, tai olentoja, joista on olemassa ennakolta jokin käsitys. Levinen mukaan tämän virheen teki juuri Hume. Levine esittää sekä Humen edustamalle kausaalisuuden regulariteettiteorialle että tiukalle loogiselle kausaalisuusteorialle mielestään parempaa vaihtoehtoa. Se olisi sellainen versio ei-loogisesta kausaalisuusteoriasta (*non-logical entailment theory*), joka sijoittuu modaalisesti loogisen ja ei-loogisen väliin siten, että kausaalinen suhde ei olisi looginen käsite mutta kuitenkin ”osittain *sui generis* metafyyssinen modaalinen käsite”. Levine uskoo, että ihmeet ovat mahdollisia tällaisen

---

533 Mulder 1971, 4: ”– I will attempt to provide the sorts of considerations which should be taken into account in determining their [particular miracle-stories in religious traditions] truth of falsity.” Mulderin tavoin ontologiselle possibilismille rakentuvia kirjoituksia on ainakin Ronald H. Nashilla; Nash 1997, 115–131.

534 Levinen tutkimus on sarjassaan yksi viime aikojen perustelluimmista ja vakuuttavimmista, vaikka se poikkeaa tähänastisesta yleisestä konsensuksesta. Yleisen näkemyksen mukaanhan, joka nähdäkseni syntyi pitkälti Flew’n 1960-luvulla ilmestyneiden kirjoitusten vaikutuksesta, Hume käsitteli *Enquiry*nsä ihmeluvun ensimmäisessä osassa (*Part I*) ihmeitä tai ihmeuskoa nimenomaan aprioriselta kannalta ja toisessa osassa (*Part II*) aposterioriselta kannalta; (Hume 1902, 109–131). Ensimmäisessä osassa Humen katsotaan myöntäneen ihmeiden olevan mahdollisia, toisessa kieltäneen kaikki perusteet uskoa ihmeen tapahtuneen; ks. esimerkiksi Flew 1961, 173; Flew 1967, 350; Mackie 1982, 18; Basinger & Basinger 1986, 35–36. Levinen mukaan Hume oli jälkimmäisessä luvussa yksinkertaisesti väärässä, sikäli kuin se koskee pelkkää loogista mahdollisuutta olla episteemisesti vakuuttunut (yliuonnollisesta) ihmeestä. Levinen mukaan Humen olisi kuitenkin pitänyt tulla kielteiseen tulokseen ensimmäisessä luvussaan eli kysymyksessä ihmeen loogisesta mahdollisuudesta, jos hän olisi ollut uskollinen muualla *Enquiry*ssa ja etupäässä *Treatisessa* (ks. Hume 1978) esittämilleen kausaalisuutta koskeville näkemyksilleen. Niinpä Humen argumentit Levinen mukaan sisällöllisesti viime kädessä yhtyvät kumpikin väittämään ihmeitä vastaan. Levinen mukaan Hume rajaa kausaalisuuden koskemaan vain sitä, mikä on empiirisesti havaittavissa eli sellaisiin olioihin, joista on olemassa jokin idea kausaalisena agenttina. Koska tällaista ei ole olemassa yliuonnollisesta aiheuttajasta ja koska Hume rajaa kausaalisuuden vain luonnollisiin ja yliuonnollisiin syihin, Humen olisi Levinen mukaan pitänyt katsoa ihmeet mahdolltomiksi myös loogisesti. Ks. Levine 1988b, 3–4, 33, 47–53. Ks. myös Penelhumin enimmäkseen kiittävää arvostelua Levinen kirjasta; Penelhum 1989.

ei-loogisen kausaalisuusteorian termin.<sup>535</sup>

Levine myöntää, että luonnollisen syyn oletaminen on aina mahdollista. Mutta koska ihmeitä tekevän agentin olemassaoloa *vastaan* puhuvaa argumenttia ei ole toistaiseksi esitetty ja koska on olemassa eräitä kuvauksia mahdollisista yliluonnollisista ihmeistä, luonnollisen syyn oletaminen ei hänen mukaansa ole yhtään sen oikeutetumpaa aposteriorisin perustein kuin se olisi apriorisin perustein.<sup>536</sup> Niinpä yliluonnollista syytä tulee Levinen mukaan pitää mahdollisena. Tässä Levine näyttää tarkoittavan loogista ja ontologista mahdollisuutta. Tätä mahdollisuutta varten ei Levinen mukaan tarvitse välttämättä olettaa, että on olemassa jumala tai vain yksi Jumala tai tietynluontoinen Jumala. ”Riittää yksinkertaisesti vain olettaa, että jokin yliluonnollinen agentti tai jumaluus tai voima voisi aiheuttaa luonnonlain rikkoutumisen.” Kriteerit, joiden mukaan yliluonnollinen vaikutus kyetään erottamaan luonnollisesta, ovat Levinen mukaan ”luultavasti kontekstuaalisia” eli ne riippuvat havaitsijan subjektista. Jos henkilöllä on hyvää ja riippumatonta evidenssiä Jumalan olemassaolosta, silloin hänellä on evidenssiä olettaa Jumalan rikkoneen luonnonlain. Lisäksi tarvitaan välttämättä tietoa kyseisen Jumalan luonteesta, jotta voisimme olettaa juuri samaisen Jumalan aiheuttaneen kyseisen tapahtuman. Jos taas on perusteita olettaa, ettei Jumalaa ole olemassa, tämä tukee sitä oletusta, ettei mikään luonnonlain rikkoutuminen ole yliluonnollinen.<sup>537</sup> Levinen totuusteoria näyttää siis olevan selvästi

---

535 Hän ei kuitenkaan lähde tarkemmin perustelemaan kantaansa. Hän toteaa vain, että ei näe mitään syytä olettaa, että ei-loogiset kausaalisuusteoriat eivät voisi sallia ihmeitä. Loogiset kausaalisuusteoriat Levine hylkää sillä perusteella, että ne johtavat viime kädessä kestäättömiin deterministisiin johtopäätöksiin. Tällaisia seurauksia olisivat esimerkiksi vapaan tahdon kieltäminen sekä itsenäisten tapahtumien ja objektien kieltäminen sillä perusteella, että kaikki entiteetit olisivat tällöin välttämättömässä loogisessa suhteessa toisiinsa. *Sui generis* -modaalisuuksina Levine mainitsee fyysisen ja lainomaisen välttämättömyyden. Levine 1988b, 54 (kursivointi alkuperäinen): ”Non-logical entailment theories of causation analyze the causal connection, in part, in terms of a *sui generis* metaphysical modal notion such as physical or irreducible nomic necessity. This is the most prevalent alternative to regularity and logical entailment views. I think that some version of a non-logical entailment theory of causation is closest to a correct and adequate account of objective causation – causation as it is in the objects. I also think that miracles are possible on a variety of such accounts. However, I shall not argue for either thesis here. I see no reason to support that modern (nonlogical entailment) necessity theories of causation, theories that contain an irreducible modal component, cannot allow for miracles.” Muista tiedoista ks. Levine 1988b, 51–55, 60, 89–90, 152.

536 Levine 1988b, 151 (kursivointi alkuperäinen): ”One *could* always assume that natural causes were responsible. However, in the absence of an independent argument against a miracle-working agent, and given the description of certain events that could occur (e.g. Moses raising his staff...), simply positing a natural cause for any event whatsoever would be no more justifiable on a *posteriori* grounds than it would be a *priori*.”

537 Levine ei eksplisiittisesti ota kantaa siihen, tulisiko näiden näkemysten kesken valita, eikä siihen, miten valinta tehtäisiin. Levine 1988b, 100–101: ”The natural and supernatural exhaust the causal possibilities. – If it is supposed that any alleged violation of a law of nature must also be supernaturally caused, then there will be no strict logical or epistemological priority between the justified belief, if there can be one, that E [miraculous event] is a violation, and the belief that E is supernaturally caused. – Minimally, it does seem to be the case that the supernatural is a possibility. No very specific concept of the supernatural must be held.



koherenttinen ja hänen oikeutusteoriassa on subjektiivinen ja kontekstuaalinen komponentti, koska hän katsoo oikeutetun uskomuksen riippuvan kunkin henkilön omista koherenttisista taustauskomuksista.<sup>538</sup>

Jotkin Levinen havaintoteoreettiset huomiot ovat ihmekeskustelun valtavirrasta poikkeavia. Niiden avulla selvenee myös Levinen oikeutusajattelu. Levinen mukaan tapahtumakertomuksen eli välillisen evidenssin ei välttämättä tarvitse olla epistemologisesti heikompi kuin se, mitä kukin itse silminnäkijänä havaitsisi. Päinvastoin, joskus voi siis olla perustellumpaa uskoa ihmeen tapahtuneen jonkun toisen kertomuksen perusteella kuin omien havaintojen perusteella.<sup>539</sup> Toisin kuin useimmilla muilla kirjoittajilla uusimmassa ihmekeskustelussa Levinella näyttäisi siis olevan kriittisen realismin mukainen havaintoteoria. Antaessaan esimerkin tilanteesta, jossa henkilö olisi kaikkein selvimmin oikeutettu toteamaan ihmeen tapahtuneen, Levinekin

---

It is not necessary to assume that there is a 'God,' or only one 'God,' or a God of a specific character. One simply has to assume that some supernatural agent, some deity or power, could cause the violation in question." Levine 1988b, 100–101: "The criteria employed in distinguishing a possibly natural from a supernatural violation of a law of nature will probably be contextual. -- If we have a good, independent, reason for believing in the existence of God then this could count as evidence that a candidate for a supernatural violation of a law of nature is genuine. But only if, for example, the occurrence of that event is something we might expect from a God with such and such a character. -- Of course, it is also true that if we had good reason to suppose that God did not exist; --, then this would tend to support the view that any apparent violation should not be regarded as a genuine violation." Miten yliluonnollisen olennon luonne saataisiin selville juuri kyseisestä oletetusta olennosta, tai olisiko kaikilla yliluonnollisilla olennoilla jokin yhteinen luonteenpiirre, jonka perusteella ne voitaisiin erottaa luonnollisista olennoista, Levine ei kerro. Levine vain siteeraa sitä Swinburnen lausetta, jossa puhutaan inhimillisen ja yliluonnollisen toiminnan riittävästä yhtäläisyydestä perustellun ihmeuskon ehtona. Levine ei kuitenkaan sanallakaan kommentoi tätä Swinburnen ongelmallista kantaa. Levine 1988b, 101. Swinburnen epistemologista kantaa on selvitetty tässä tutkimuksessa luvussa III.3. Levine erikseen mainitsee jättävänsä kokonaan huomiotta luonnolliset syyt luonnonlain rikkoutumiselle. Levine toteaa aiemmin, että luonnonlain voi rikkoa hänen mukaansa varsinaisessa mielessä vain "ei-luonnollinen syy". Tosin pian, ilman perusteluita, Levine vaihtaa "ei-luonnollisesta" puhumisen puheeseen "yliluonnollisesta" ja "Jumalasta". Hän ei missään kuitenkaan sano käyttävänsä termejä ei-luonnollinen ja yliluonnollinen synonyymisesti. Ei-luonnollisen ja yliluonnollisen syyn samaistaminen olisi siinä tapauksessa oikein, jos Levine olettaisi ihmeen välttämättä kausaaliseksi efektiksi. Hän ei kuitenkaan tuo missään julkii tällaista rajausta. Hän jättää huomiotta täysin vailla syytä olevien tapahtumien mahdollisuuden. Vaikka onkin ehkä perustellumpaa epistemologisella tasolla uskoa joko luonnolliseen tai yliluonnolliseen vaikutukseen kuin vailla syytä olevaan tapahtumaan, Levine ei kerro, miksi pitäisi jättää huomiotta se mahdollisuus, että luonnonlaki voisi rikkoutua ilman kausaalista syytä. Tämän huomiotta jättämisestään hän itse syytti Humea. Ks. Levine 1988b, 47–52, 65–74, 72–73, 100–101.

538 Levine on ainoa, joka uusimmassa ihmekeskustelussa tarkastelee eri oikeutusteorioita eksplisiittisesti. Ensiksikin hän toteaa, että useimmat viimeaikaiset epistemologiset foundationalistiset, koherenttiset ja reliabilistiset näkemykset ovat joko neutraaleja tai irrelevantteja tässä suhteessa. Mielenkiintoisimmaksi Levine näkee koherenssteoriat ja foundationalismin. Ihmeuskon olettaminen foundationalistien tapaan perususkomukseksi ei Levinen mukaan onnistu, mutta tämän teorian pohjalta ei voida myöskään esittää mitään, joka tekisi oikeutetun uskon ihmeisiin mahdottomaksi joko oman kokemuksen tai toisten antaman evidenssin pohjalta. Samoin hänen mukaansa usko ihmeisiin voisi olla oikeutettua myös koherenssteorian pohjalta. Usko ihmeisiin ei Levinen mukaan nimittäin edellytä mitään, mikä ei voisi olla sopusoinnussa henkilön muiden uskomusten kanssa. Levine 1988b, 152–154, 173–174, 179, 182, 186.

539 Levine 1988b, 131: "Nevertheless, I have shown that it is possible that testimony for the miraculous can be as reliable, or more reliable, than one's own sensory evidence on some particular occasions." Ks. asiasta laajemmin Levine 1988b, 123–132.

asettuu omakohtaisen välittömän havainnon kannalle.<sup>540</sup> Näin siis myös Levine nojautuu oikeutusajattelussaan viime kädessä niin sanotun terveen järjen mukaiseen teoriaan, jossa oikeutus perustellaan omakohtaisilla välittömillä havainnoilla. Näitä havaintoja voidaan sitten käyttää joko foundationalistisesti tai koherenttisesti oikeuttamaan niistä johdettuja uskomuksia.

Kuten tuli esille, Levine halusi kirjassaan ratkaista Humen synnyttämän episteemisen oikeutusongelman. Kirjan päätulos toteaa kuitenkin vain, ”ettei *a posteriori* –päätelymme periaatteissa ole mitään, – – joka oikeuttaisi hylkäämään uskon ihmeen tapahtumiseen vain sen takia, että tapahtumaa pidetään ihmeenä.”<sup>541</sup> Levinen vastaus ihmeen oikeutusongelmaan on viime kädessä pelkän oikeutetun ihmeuskon mahdollisuuden toteaminen. Tällä mahdollisuudella Levinen näyttää tarkoittavan jonkinlaista episteemistä, tietämiseen ehdollistuvaa mahdollisuutta, koska hän perustelee väittettään keskeisesti kahdella episteemisesti painottuneella huomiolla: sillä, että ihmeitä tekevän agentin olemassaoloa vastaan kohdistunutta argumenttia ei ole toistaiseksi esitetty ja että on olemassa eräitä kuvauksia mahdollisista yliluonnollisista ihmeistä. Huomattavaa on, että Levine ei varsinaisesti ota esiin tiedettä perusteeiksi ihmeuskon puolesta tai vastaan, vaan hän argumentoi pääasiassa vain yleisen episteemisesti tulkitun mahdollisuuden tasolla.

Mitään tämän enempää hän ei halua sanoa. Hän ei omien sanojensa mukaan ole

---

540 Levine 1988b, 186: ”After all, I concluded that one can know that a miracle occurred if, for example, one walked through the sea with Moses – in the cinematic fashion. Who would want to deny that? That is not the only grounds for justifiably believing a miracle occurred, as I have shown, but it is clear that such direct experience could be fairly reliable source for such a belief.”

541 Levine 1988b, 125: ”There is nothing intrinsic to our principles of *a posteriori* reasoning, the ways in which our sense experience is used in establishing those principles, or the nature of sense experience itself, that would justify rejection of a belief in an allegedly miraculous occurrence simply because it is so characterized.” Ks. myös Levine 1988b, 54, 186–188. Levinen mukaan ei ole syytä olettaa, että ilmiön pitäminen ihmeenä sinänsä heikentäisi välttämättä sen justifiointiprosessia. Se että tapahtuman, jota pidetään ihmeenä, katsotaan tapahtuneen, riippuu aivan samoista tekijöistä kuin kaikkien muidenkin kontingenttien ei-ihmeellisten tapahtumien. Jos näin on ja koska ihmeet ovat loogisesti mahdollisia, voimme Levinen mukaan päätellä sellaisen ”oikeutetun toden uskomuksen olevan mahdollinen, jonka mukaan oikeutetusti ihmeenä pidetty tapahtuma on tapahtunut. – Perusteet oikeutettua ihmeuskoa vastaan ovat aina kontingentteja. Ei ole mitään syytä, joka todistaisi periaatteellisella tasolla mahdottomaksi sellaisen evidenssin, jonka nojalla olisi oikeutettua uskoa ihmetapahtuman tapahtuneen”; Levine 1988b, 89–92, 97. Tosin jotkin Levinen muotoilut antoivat paikoitellen vaikutelman, että tulos olisi ollut hieman vahvempi. Levinen kirjaa lukiessa saa paikoitellen nimittäin sen käsityksen, että pelkän epistemologisen mahdollisuuden toteamisen sijaan Levine olisi eksplikoinut myös sisällöllisesti ehtoja, joiden vallitessa perusteltu usko yliluonnollisuusihmeeseen voisi olla oikeutettua; ks. esimerkiksi lukujen 7 ja 9 otsikkoja (Levine 1988b, 93, 123) tai Levinen kantaa, jonka mukaan yliluonnollinen selitys on kestävä (*viable*) vaihtoehto, joka voitaisiin uskottavasti (*plausibly*) valita esimerkiksi siinä Pentateukin kertomuksessa, jossa Israelin kansa kulkee meren poikki ihmeellisesti; ks. Levine 1988b, 69. Vaikka Levine käyttää lähes yksinomaan esimerkkeinään kristillistä materiaalia (ks. esimerkiksi Levine 1988b, 69, 128, 151), hän toisaalta toteaa, ettei hänen argumenttinsa ole sidottu johonkin tiettyyn yliluonnolliseen agenttiin; ks. Levine 1988b, 101, 187–188.

halunnut kirjallaan vähimmässäkään määrin sanoa, että joku olisi joskus tosiasiallisesti tietänyt ihmeen tapahtuneen. Eikä mikään hänen esityksessään anna hänen mukaansa aihetta olettaa, että ihmeitä on tapahtunut. Hän ei ole myöskään tarkoittanut, että mahdollinen evidenssi todella takaisi oikeutetun uskon ihmeisiin useimmille ihmisille – tai edes niille, jotka uskovat niihin.<sup>542</sup> Levinen evidentialismi jää siis episteemisesti hyvin minimaaliseksi, pelkän episteemisen mahdollisuuden puolustamiseksi. Tämän mahdollisuuden perustella joku voisi Levinen mukaan olla episteemisesti oikeutettu ihmeuskossaan. Koska Levine esittää tämän näkemyksen kuitenkin objektivistisena kantanaan, hänen näkemyksensä on episteemis-possibilistista evidentialismia. Levinen evidentialismi poikkeaa vahvan evidentialismin edustajista siinä, että Levine ei katso esittävän mitään tosiasiallisia perusteita uskoa ihmeisiin. Kontekstualisoivista näkemyksistä Levine taas eroaa siinä, että vaikka hänellä on tietty subjektivoiva ja sen mukainen kontekstualisoiva komponentti ajattelussaan, hän ei kontekstualisoi kysymystä ihmeuskon episteemisestä mahdollisuudesta, vaan tarkastelee sitä yleisenä ja kaikille yhteisenä epistemologisena kysymyksenä. Hän katsoo, että kaikkien – riippumatta epistemologisista näkemyksistään – olisi tuo episteeminen mahdollisuus myönnettävä. Hänen oikeutus- ja rationaalisuuskäsityksensä on siis pohjimmiltaan evidentialismin mukaisesti objektivoivaa ja universalisoivaa.

## 5.2. Tiedekomplementarismi

Eri possibilismin variaatioissa korostetaan, että usko ihmeisiin on syystä tai toisesta mahdollista eikä ole mitään ehdotonta esteitä uskoa ihmeisiin. Uusimmassa ihmeekeskustelussa yleisin possibilismin versio on ollut tieteseen kiinnittynyt possibilismi. Sitä edustavat sellaiset kirjoittajat, jotka haluavat puolustaa ihmeuskon

---

542 Levine 1988b, 187 (kursivointi alkuperäinen): "However, this in no way suggests that people have *known* miracles to have occurred since nothing I have said suggests that a miracle ever has occurred. Nor have I said anything to suggest that the evidence available for the occurrence of any alleged miracle in fact warrants *justified* belief in miracles for most people – including those who really do believe in them." Ks. myös Levine 1988b, 152 ja 186. Tämä saattaa Levinen mielestä näyttää siltä, että filosofisella pohdinnalla ihmeistä ei ole merkitystä kenellekään. Tämä ei ole kuitenkaan hänen mukaansa totta, sillä esimerkiksi uskonnollisen ihmisen uskomusjärjestelmälle sillä on merkitystä. Levinen mukaan useimmille traditionaalisesti teistisesti uskville on tärkeää, onko oikeutettu usko ihmeisiin ylipäätään mahdollinen. Levinen mielestä kenenkään ei tarvitse olla fundamentalisti tajutakseen Paavalin tavoin, että kristinuskon on turha yritys (*a vain pursuit*), jos sen keskeisiä ihmeitä kuten Jeesuksen ylösnousemusta ei todellisuudessa ole tapahtunutkaan; ks. Levine

mahdollisuutta suhteessa tieteeseen. Verrattuna esimerkiksi Mulderin ja Levinen possibilismiin näillä kirjoittajilla modaliteetti ei perustu ensisijassa ontologiseen tai epistemologiseen koherenssiin, vaan nämä kirjoittajat katsovat tärkeimmäksi tehtäväkseen osoittaa, että ihmeusko on episteesenä asenteena mahdollinen ja oikeutettu nimenomaan tieteellisesti. Tällainen ajattelu on yhdenlainen versio episteesmisestä possibilismista. Tiedekomplementarismissa periaatteellisten episteesmien pohdiskelujen sijaan ihmeuskon episteesmistä mahdollisuutta korostetaan joko tieteen metodin tai tieteellisten tulosten kannalta. Tiedekomplementaristisesti ihmettä puolustavat kirjoittajat ovat possibilistisia evidentialisteja sikäli, että heilläkään ei ole varsinaisia ja itsenäisiä epistemologisia perusteita, joilla yritettäisiin vakuutella toisinajattelijoita oman kannan taakse, vaan he haluavat ensisijaisesti vain todeta ihmeiden puolustukseksi ja niihin uskomisen oikeutukseksi sen, että tiede ei voi tai ei ole voinut osoittaa ihmeuskoa mahdottomaksi tai irrationaaliseksi. Näiden kirjoitusten taustalla ei niinkään ole vahva formaalinen tai objektiivinen rationaalisuus kuin tieteeseen ja tieteelliseen menetelmään sidottu pragmaattisempi, sosiologisempi ja skientistissävytteinen rationaalisuus. Vaikka tieteelliselle rationaalisuudelle annetaan tässä ajattelussa suuri arvo, sen ihmepuolustus rakentuu ratkaisevasti yleensä sille, että todetaan tieteen olevan kykenemätön selittämään kaikkea. Ihmeuskon oikeutuksen alue määräytyy komplementaarisesti tieteen selitysalueen vastaparina. Siksi kutsun tällaista näkemystä tiedekomplementaariseksi evidentialismiksi.<sup>543</sup> Tätä suuntausta kritisoineet ovat kutsuneet suuntausta usein halventavasti Aukkojen Jumala (*God of the gaps*)-strategiaksi tai -argumentiksi. Kaikki sen kannattajat eivät kuitenkaan pidä sitä pelkkänä haukkumanimenä.<sup>544</sup>

Perusajatuksena Aukkojen Jumala -näkemyksessä on, että vain sellaisia ilmiöitä pidetään Jumalan aikaansaamina, joihin ei ole – ainakaan vielä – tieteellistä selitystä tai

---

1988b, 187.

543 Sisällöllisesti vahvempia mutta evidentialistisilta taustanäkemyksiltään tätä lähelle tulevia ovat sellaiset näkemykset, joita kutsun skientistiseksi evidentialismiksi; ks. tästä tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa III.2.1. Myös sellaiset kirjoittajat, jotka perustelivat ihmeuskoa luonnollisen selityksen puutteella, tulevat lähelle tiedekomplementaarista evidentialismia; ks. arviota Grace Jantzenin ja Tan Tai Wein ajattelusta tämän tutkimuksen alaviitteessä 562 ja alaviitteessä 567.

544 Aukkojen Jumala -argumentin historiasta ja teologisesta taustasta laajemmin, ks. esimerkiksi Tracy 1997, 289–310; Saunders 2002, 96–97; Larmer 2002, 129. Robert Larmer puolustaa Aukkojen Jumala -argumenttia sellaisia syytöksiä vastaan, joissa sen katsotaan olevan *argumentum ad ignorantiam* -tyyppinen looginen virhepäätely. Larmerin mukaan mitään loogista päättelyvirhettä siinä ei ole. Hänen mukaansa ongelman ydin on sen premissin legitimiudessa, voidaanko tietää tarpeeksi luonnollisista syistä, jotta olisi jossakin tilanteessa rationaalista katsoa niiden puutteen olevan evidenssi yliluonnolliselle interventiolle; Larmer 2002, erit. s. 131–132. Samantyyppinen näkemys asiasta on Robert S. Leellä, vaikka hän ei

jotka jäävät tieteen selityspiiriin tai metodiikan ulkopuolelle. Niinpä tämän näkemyksen mukaan uskoa ihmeeseen ei voida pitää tieteen vastaisena eikä sen kannattajaa epätieteellisenä. Kokoavasti voidaan todeta, että tiedekomplementaarisen evidentialismin edustajat ajattelevat totuudesta voimakkaasti tieteellisen realismin mukaisesti, mutta kuitenkin vastustavat skientismin ekspansionistista näkemystä tieteestä kaikenkattavana totuuden lähteenä. Oikeutusnäkemys tiedekomplementarismissa on selvästi negatiivisen koherentismin mukaista: ihmeusko on oikeutettua, jos se ei ole ristiriidassa tieteen kanssa.

Yliluonnollisuusihmeen epistemologisessa keskustelussa tiedekomplementaristinen näkemys on ilmennyt implisiittisesti kahtena pääasenteena sen mukaan, minkälainen asema ihmeuskolle annetaan suhteessa tieteeseen: alistuva ja vetäytyvä vai itsenäinen ja tiedettä täydentävä. Ensimmäistä pääasennetta edustavat sellaiset kirjoitukset, joissa ihmeet ja usko ihmeisiin alistetaan vallitsevaan tieteeseen, mutta pidetään ihmeuskoa mahdollisena, koska tietyt luonnontieteelliset selitykset eivät ole kattavia tai eksklusiivisia. Tällöin huomio kiinnittyy tieteessä ensisijaisesti sen aukkoja jättävään metodiin tai puutteellisiin tuloksiin, joiden kanssa ihmeuskon ajatellaan olevan komplementaarisesti yhteensopiva. Perusasenne tässä on myös, että tieteessä sinänsä ei nähdä mitään erityistä puutetta tai vikaa, joten tieteen ja uskon yhteentörmäyksissä ihmeuskon tulee sopeutua tieteeseen eikä päinvastoin. Tätä linjaa voi siten kutsua alistuvaksi tiedekomplementaariseksi evidentialismiksi. Toisen pääasenteen, niin sanotun kontaktinäkemyksen mukaan usko jumalan aikaansaamaan ihmeeseen voi olla suhteessa tieteeseen tasavertainen, kilpaileva ja jopa tätä täydentävä näkemys.<sup>545</sup>

Esimerkin ensimmäisestä pääasenteesta tarjoaa Douglas K. Erlandson. Hän haluaa kiistää uskovan olevan täysin irrationaalinen ihmeuskossaan. Erlandson viittaa Paul Dietlin näkemykseen<sup>546</sup>, jonka mukaan uskova ei pidä mitä tahansa yliluonnolliselta näyttävää tapahtumaa ihmeenä. Uskova pitää ihmeenä vain sellaista tapahtumaa, joka sopii hänen Jumalansa toiminnan piirteisiin.<sup>547</sup> Erlandsonin mukaan

---

varsinaisesti argumentoikaan yliluonnollisuusihmeen puolesta, Lee 2004 154–156.

545 Pääasenteiden määrittämisessä olen käyttänyt apuna Mikael Stenmarkin ehdottamia näkökulmia. Termi kontaktinäkemys sekä myöhemmin käyttämäni termit monistinen ja tiede-ekspansionistinen ovat häneltä. Ks. Stenmark 2004, erit. s. 260–269.

546 Dietl 1968, 132.

547 Erlandson 1977, 423–424: "But not only must an event appear to be the work of a personal agent, it must be perceived by the believer as appropriate to the character of his God. That is what I meant earlier by saying that an event must fit a pattern if it is to be regarded by the believer as miraculous. Thus, a believer in the Judeo-Christian God will have certain ideas about what sorts of acts his God will perform." Muista tiedoista

joku voisi syyttää uskovaa tietyn mallin (*pattern*) eli Jumalan toimintatavan tarpeettomasta ”lukemisesta sisään” johonkin tapahtumaan. Erlandson ajattelee uskovan tulkinnan kuitenkin olevan oikeutettu, koska uskova ei turhenna tieteellistä selittämistä. Tiede saa Erlandsonin mukaan vapaasti selittää *kaikentyypisiä* tapahtumia, mutta on mahdollista, että joihinkin *yksittäisiin* tapahtumiin ainoa adekvaatti selitys on yliluonnollinen interventio. Tällä Erlandson viittaa implisiittisesti luonnontieteellisen selityksen ja historiallisen selityksen eroon. Vaikka uskova voi siis olla oikeutettu uskossaan, Erlandson ei omien sanojensa mukaan halua puolustaa ihmeuskon rationaalisuutta tai oikeutusta, vaan vain osoittaa, ettei sitä voida pitää irratiinaalisena. Jotta se osoitettaisiin irratiinaaliseksi, pitäisi Erlandsonin mukaan näyttää toteen, miksi tiettyä dataa ei voitaisi tulkita uskonnolliseksi.<sup>548</sup>

Erlandson haluaa ensisijaisesti osoittaa, että ihmeusko on mahdollinen rationaalinen kanta. Mahdollisuus avautuu siitä, että uskovan on tieteelliseen selitykseen nähden mahdollista selittää jokin erikoinen tapahtuma vetoamalla tiedossaan olevaan tietoon Jumalansa luonteesta ja toimintamalleista. Erlandsonin näkemyksen taustalla on klassinen objektivistinen rationaalisuus- ja oikeutuskäsitys, jossa rationaalisuudelle vaaditaan universaalisesti kaikkia sitovat kriteerit. Erlandson haluaa osoittaa, että ihmeusko ei ole välttämättömässä ristiriidassa tällaisen rationaalisuuden kanssa. Objektiiivinen rationaalisuuskäsitys näkyy selvästi myös siinä, että vaikka Erlandson puolustaa uskovan oikeutusta uskoa omalla tavallaan, hän ei kuitenkaan halua väittää ihmeuskoa sinänsä yleisessä mielessä ”rationaaliseksi tai oikeutetuksi”. Erlandsonille

---

ks. Erlandson 1977, 417, 428.

548 Erlandson 1977, 426–427: ”He [a believer] answers by appealing to a pattern of which he perceives the event in question to form a part. The believer may admit that crossing the Red Sea on dry ground is not in itself a miracle. But in the case of the exodus he perceives it as part of a larger set of events which form a pattern indicating providential guidance by Jehovah of the children of Israel. — If the believer takes this line one might accuse him of misreading a pattern into a set of events. ” — he [a believer] believes that certain particular events (those forming the religiously significant pattern) can be adequately explained only by appeal to divine intervention. — The believer, however, claims to have a reason for why certain instances of certain types [of events] are to receive a different sort of explanation. He justifies his claim by appealing to a pattern of which he sees these events forming a part. He contends, therefore, that while science may offer the correct explanation for most instances of types (e.g. of virgin births), its explanation does not cover the instance with which he is concerned (e.g., the Virgin birth of Jesus). He perceives such events as miracles, hence subject to a different explanation — if they are to be explained at all.” Erlandson 1977, 417 (kursivointi alkuperäisen): ”In particular, I will argue that the believer can hold that certain *particular* events are the result of intervention by divine agency and are thus not to be explained scientifically but nevertheless can grant the scientist autonomy to investigate all *types* of events. While I urge that belief in the miraculous does not rest on confusion I do not argue whether or not this belief is rational or justified.” Erlandson 1977, 428 (kursivointi alkuperäisen): ”Perhaps a perception of a religious pattern in the data is irrational. But how would one reach this conclusion? Presumably by carefully showing just *why* the data do not warrant a religious interpretation.” Michael Martin kritisoi tällaista *pattern*-ajattelua siitä, että se perustuu yleensä kehällisyyteen, koska Jumalan luonteenpiirteet on monesti johdettu muista oletetuista ihmeistä; Martin 1991,

objektiivisen rationaalisuuden lähde on tiede, mutta sitä vastaan hän puolustaa ihmeisiin uskovan epistemologista porsaanreikää. Pääperuste, johon Erlandson vetoaa ihmeuskon oikeutukseksi, on tieteen metodin rajallisuus.<sup>549</sup> Erlandson samaistaa tieteen lähinnä luonnontieteeseen ja sen metodiin, jonka vapautta tutkia *kaikentyyppisiä* ilmiöitä Erlandson haluaa puolustaa. Ihmeuskon porsaanreikä mahdollistuu sen takia, että tiede ei kuitenkaan Erlandsonin mukaan kykene selittämään kaikkia *yksittäisiä* tapahtumia tyhjentävästi.<sup>550</sup>

Toisen esimerkin ensimmäisestä pääasenteesta tarjoaa niin sanottu prosessiteologinen ajattelu. Siinä ihmeusko koetetaan alistaa vallitsevaan tieteeseen minimoimalla Jumalan tekojen vaikutukset ontologisesti sellaisiksi, että niillä ei olisi luonnontieteen metodin kannalta havaittavia vaikutuksia. Esimerkiksi Arthur Peacocke katsoo Jumalan vaikuttavan jotenkin holistisesti ”maailma-systeemin” tilaan. Sen ymmärtämistä varten Peacocke on kehittänyt erityisen kokonaisuus-osa (*whole-part*) -nimisen teorian.<sup>551</sup> Peacocke ei varsinaisesti halua edes käyttää Jumalan teoista nimeä ihme, koska se mielletään yleensä jotenkin luonnon normaalin kausaalisen kulun rikkovaksi tapahtumiksi. Peacocke haluaa kuitenkin tehdä teoriallaan Jumalan vaikutuksen ymmärrettäväksi ”tieteelliselle perspektiiville”. Siksi hän hylkää sen perinteisen piirteen ”Aukkojen Jumala” -ajatuksessa, että Jumala vaikuttaisi

---

98.

549 Toiseksi episteeminen porsaanreikä mahdollistuu Erlandsonilla rationaalisuuden kontekstualisoinnin avulla. Sen mukaan yksittäinen subjekti voi olla rationaalinen omista lähtökohdistaan käsin. Tämä piirre on kuitenkin Erlandsonilla vain implisiittisesti mukana eikä hän käsittele sen tuomaa ilmeistä ongelmaa kahden uskovan keskenään erilaista käsityksistä Jumalan luonteesta tai toimintamalleista. Tähän ongelmaan on useakin kirjoittaja kiinnittänyt huomiota eivätkä edes kaikki teistit usko, että Jumalan oleellisia luonteenpiirteistä päästään edes heidän keskuudessaan yksimielisyyteen. Ks. Basinger & Basinger 1986, 93–99; Martin 1991, 98–99; Corduan 1997, 102, 106, 110; Haarsma 2003b, 94.

550 Erlandsonin kanssa hyvin samanlainen käsitys tieteestä ja sen suhteesta ihmeisiin on Norman L. Geislerilla; Geisler 2002, erit. luku II. *The Nature of Science*. Tieteen ja teologian tulosten ja metodin ristiriidattomuuden tai yhteismitattomuuden pohjalta ihmeuskon mahdollisuutta puolustavia ovat myös R. J. Berry, William P. Alston, David J. Hufford, Stephen Griffith ja Anders S. Tune. Näistä erityisesti Tune tukeutuu kvanttiteorioihin tyypillisesti sisältyvään probabilistiseen kausaalisuuteen. Berry ja Alstonkin viittaavat siihen. Berry mainitsee sen lisäksi myös kaaosteorian. Ks. Berry 1986, 321–322; Berry 2002, 725; Alston 1991, 243–244; Hufford 1993, Griffith 1996, 47–48; 191–192; Tune 2004, 169–170. Mary Hesse kiistää kvanttimekaniikan lisäävän luonnonlainrikkoutumishmeen uskottavuutta verrattuna newtonilaiseen fysiikkaan; Hesse 1965, 38. Erlandsonin kanssa samantyyppisesti asiaa käsittelee myös James Kellenberger. Hän on taipuvainen fideistiseen ratkaisuun, koska hänen mukaansa ihmeen havaitseminen (*discovery*) ei voi olla kokemukseen tai hypoteeseille perustuva. Sitä varten ei ole mitään empiriistä testiä tai verifiointiprosessia. Ihmeen identifiointi on hänen mukaansa tieteellinen kysymys; Kellenberger 1979, 160. Vahvan fideistisen version tiedekomplementarismista tarjoaa Russell Stannardin ajattelu: ihmeiden rationaalisuus voidaan ymmärtää oikein vain taipumalla hengelliseen viitekehykseen; Stannard 1989, erit. s. 1, 272–274, 280–283. Stannardin ihmekäsitys on subjektiivistinen; ks. Stannard 1989, 276–277. Ks. myös Giuseppe Tanzella-Nittin fideististä näkemystä: Tanzella-Nitti 2000, luvun V. *Are Miracles knowable in the Context of Scientific Rationality?* alaluku 2. *Elements for a 'Theology of Miracle' meaningful for the World Science*.

551 Ks. tarkempaa selostusta Peacocken teoriasta tämän tutkimuksen luvussa II.4.3.

kausaalisesti johonkin yksittäiseen entiteettiin. Peacocken oma teoria perustuu siihen, että ”ontologinen juopa” Jumalan ja maailman välillä ei ole joissakin yksittäisissä kausaalisisissa tapahtumissa, vaan *kaikkialla* ajan ja avaruuden ulottuvuudessa.<sup>552</sup>

Tällaisessa prosessiteologisessa teoriassa on vaarana, että Jumalan vaikutus laajennetaan ontologisesti niin laajaksi, että se menettää merkityksensä. Michael Martin tuo osuvasti esiin tällaisen ajattelun epistemologisia ongelmia: Miten tällainen ihme erotetaan pelkästä yhteensattumasta? Miksi tulisi uskoa tietty ihme juuri Jumalan eikä jonkin toisen yliluonnollisen olennon välilliseksi vaikutukseksi? Kolmanneksi Martin mainitsee myös moraalisen ongelman: jos jossakin mielessä kaikki on Jumalan vaikuttamaa ihmettä, ihmisen vapaus toimia tahtonsa mukaan tulee kyseenalaiseksi.<sup>553</sup>

Tieteen koherentoiva vaikutus Peacocken teologiseen ajatteluun on niin voimakas, että se lähenee tässä kohden jonkinlaista skientismii. Tiede ja teologia eivät ole Peacockelle keskenään tasavertaisia tai toisiaan täydentäviä, vaan teologian alue ja sisältökin määräytyvät vahvasti luonnontieteen ehdoilla. Vastakkainasettelu näiden välillä vältetään siten, että teologinen ajattelu mukautuu ja alistuu tieteen jättämään ontologiseen aukkoon.<sup>554</sup> Näkemystä voidaan luonnehtia koherentistiseksi, monistiseksi ja tie-de-ekspansionistiseksi, koska siinä on ajatuksena tulkita usko yhteensopivaksi tieteen kanssa tekemällä kummastakin ikään kuin yksi ja sama projekti, mutta jossa kuitenkin toimitaan viime kädessä tieteen ehdoilla.

”Aukkojen Jumala” -keskustelun toisen pääasenteen mukaan usko jumalan aikaansaamaan ihmeeseen voi olla suhteessa tieteeseen tasavertainen ja tätä täydentävä näkemys. Tiede ja usko ovat ainakin joiltakin osin kilpailutilanteessa toistensa kanssa

---

552 Peacocke 2002, 91: ”— the intellectual pressure of the scientific account of the world makes it increasingly incredible, even to theists, that God would actually intervene in the causal nexus of the world that God’s own self creates.” Peacocke 2002, 94: ”Any ‘god of the gaps’ is vulnerable to being squeezed out by increasing knowledge, as is widely recognised by theologians. Given this cultural and intellectual impasse on our ability to conceive of how God could interact with the world through special providence and/or miracles, it is not surprising that this has been a key issue in the quickening pace of the dialogue between science and theology in the last two decades. — The scientists, theologians and philosophers — have — produced since then a succession of the state-of-the-art volumes about scientific perspectives on divine action.” Peacocke 2002, 110 (kursivointi alkuperäinen): ”By analogy with the operation of whole-part influence in real systems, the suggestion is that, because the ontological gap between the world and God is located simply everywhere in space and time, *God could affect holistically the state of the world-System*. Thence, *mediated by the whole-part influences of the world-System on its constituents, God could cause particular patterns of events to occur which would express God’s intentions*.” Ks. myös John Polkinghorne prosessiteologista ajattelua ihmeistä; Polkinghorne 2002, 753–757. Ks. Polkinghorne ihmekäsityksen käsitteellis-ontologista arviointia tämän tutkimuksen luvussa II.4.3. ja epistemologista arviota luvussa III.5.3.

553 Martin 1990, 207–208.

554 Muita asiallisesti Peacockea lähelle tulevia ja häneen tukeutuvia teologeja, jotka ovat tuotannossaan sivunneet ihmeitä, ovat ainakin Thomas F. Tracy ja Nicholas Saunders; ks. Tracy 1997, 310–324; Saunders 2002, erit. s. 207–216. Ks. Michael Martinin epistemologista kritiikkiä prosessiteologiseen ihmekäsitykseen:



todellisuuden selittäjinä ja siksi ne tämän ajatuksen kannattajien mukaan voivat täydentää toisiaan ja toistensa ymmärrystä maailmasta. Perusteena käytetään yleensä persoonallisen agentin intentionaalisen teon aikaansaamaa indeterminististä aukkoa luonnon säännönmukaiseen kulkuun. Selvin esimerkki tämän argumentointitavan käyttäjästä on J. P. Moreland. Hän ei pidä niin sanottua kompatibilistista teon teoriaa riittävänä. Siinä intentionaaliset teot katsotaan olevan sopusoinnussa todellisuuden deterministisyyden kanssa siten, että ne voidaan selittää viittaamalla pelkästään vaikuttaviin syihin ilman viittausta finaaliin tai teleologisiin syihin. Kompatibilismista poiketen Moreland katsoo, että vapaan tahdon teot saavat aikaan kausaalisia aukkoja. Morelandin mukaan hänen kannattamansa ”libertaristinen” teon teoria kykenee selittämään tällaiset aukot, mutta kompatibilismi ei. Kompatibilismissa henkilön aikaansaamat teot nähdään edeltävien tapahtumien kausaalisena jatkumona, pelkinä seuraustapahtumina. Morelandin libertarismin mukaan todellisuuden deterministisyys ja vapaa tahto eivät ole toistensa kanssa yhteensopivia. Libertaristisessa teoriassa ajatellaan, että teko on vapaa siten, että mikään ei vaikuta välttämättömästi ihmisen tahdon ratkaisuun. Libertaristi ei ajattele, että uskomukset ja halut vaikuttaisivat esimerkiksi sen, että joku nostaa käden ylös. Morelandin mukaan henkilö itse saa aikaan käden nousun. Henkilö toimii ikään kuin liikuttamattomana liikuttajana käyttäen voimaansa spontaanisti ja pystyy edeltävistä tapahtumista riippumatta myös kieltäytymään toimimasta niiden määräämällä tavalla. Siksi vapaat teot jättävät todellisuuteen kausaalisia, tieteellisesti havaittavia aukkoja, joita ei voi Morelandin mukaan selittää muulla tavalla.<sup>555</sup>

---

Martin 1990, 207–208.

555 Moreland 1997b, 133: ”I shall concentrate here on -- arguing that a certain understanding of agency theory shows that the complementarity view is inadequate and that libertarian, agent acts (human or divine) results in gaps in the causal fabric of the natural world that should be acknowledged in the practice of science. -- ‘gaps’ are best explained in terms of agency.” Moreland 1997b, 137–143 (kursivointi alkuperäinen): ”The real question is, If God acts as a primary causal agent distinct from God’s action as a secondary cause, does it follow that there will be miraculous gaps in the natural causal fabric that could, in principle, be relevant to scientific methodology? I believe the answer is yes. -- Compatibilists claim that freedom and determinism are compatible; thus determinism does not eliminate freedom. -- The central idea behind compatibilism is this. If determinism is true, then every human action is causally necessitated by events that obtained prior to the action, including events that existed before the agent’s birth. That is, human actions are mere *happenings*. -- Libertarians claim that the freedom necessary for responsible action is not compatible with determinism. Real freedom requires a type of control over our actions -- and, more important, over our will -- such that, given a choice to do *A* (raise a hand and vote) or to do *B* (leave the room), nothing determines which choice is made. -- When agents act freely, they are a *first* or *unmoved mover*; no event causes them to act. -- we need to draw a distinction between an efficient and a final cause. -- A compatibilist will explain [e.g.] Jones’s voting in terms of efficient and not final causes. -- Many libertarians respond by saying that our reasons for acting are final and not efficient causes. -- Beliefs and desires do not cause the arm to go up; the person does. -- Libertarians agree that event-event causation is the correct account of

Jumalan tekemän ihmeen aikaansaama aukko luonnossa voi näyttäytyä tieteen praktiikassa Morelandin mukaan usealla eri tavalla. Jumalan teko voidaan ottaa huomioon esimerkiksi jo metodisella tasolla. Metodologinen naturalismi ei ole Morelandin mielestä välttämätön tieteen tekemiselle. Metodologisessa naturalismissa oletetaan Morelandin mukaan perusteettomasti, että koska moniin ilmiöihin on löytynyt luonnollinen syy, kaikkiin ilmiöihin löytyy sellainen. Siksi Moreland kutsuu sitä ”aukkojen tieteeeksi”. Moreland ei näe mitään syytä hyväksyä tällaista argumenttia eikä sen mukaista asennetta ihmeisiin. Metodologiselle naturalismille vastakkaista näkemystä, jossa Jumalaa pidetään tieteellisille selityksille periaatteessa mahdollisena, Moreland kutsuu ”teistiseksi tieteeeksi”.<sup>556</sup>

On huomattava, että Moreland mieltää tieteen kahdessa keskeisessä suhteessa erilailla verrattuna esimerkiksi Peacockeen. Ensinnäkin hän määrittää tieteen ensisijaisesti metodin eikä niinkään tulosten kannalta. Toiseksi hänen painopisteensä on luonnontieteiden sijaan humanistisissa tieteissä, kuten historiassa ja psykologiassa. Tieteen ja Jumala-uskon keskinäisen suhteen Moreland ymmärtää Peacockea tasapainoisemmaksi ja komplementaarisemmaksi. Morelandin ihmeuskon puolustus jää kuitenkin possibilistiseksi sikäli, että siinä puolustetaan Jumalan ihmeteon voivan jossakin periaatteellisessa mielessä olla tieteellisen metodin kanssa yhteensopiva ja mahdollinen. Tällainen tieteeseen kiinnittynyt episteeminen possibilismi on tiedekomplementaarista evidentialismia, koska siinä keskeisesti halutaan nähdä ihme

---

normal events in the natural world (events like bricks breaking glass). But when it comes to the free acts of persons, the persons themselves as substantial agents directly produce the effect. — I see both divine and human action in terms of libertarian agency and believe that free acts leave *scientifically detectable gaps* in the natural world.” Evan Fales kritisoi Morelandin kirjoitusta lähinnä siitä, että libertaristinen teon teoria, jossa henkilö omasta tahdostaan synnyttää päätöksen toimia tietyllä tavalla, ei ole yhtenevä energian säilymisen kanssa. Fales kuitenkin yhtyy Morelandin pääteesiin, että kausaaliset aukot ovat periaatteessa tieteellisesti havaittavia; ks. Fales 2001, 14–16. Ks. myös Morelandin vastausta Falesille; Moreland 2001, 48–49. Ks. myös Cowanin vastausta; Cowan 2002; ks. Morelandin vastausta Cowanille; Moreland 2002.

556 Moreland 1997b, 144–146 (kursivointi alkuperäinen): ”I we assume for a moment that libertarian agency is the correct model of divine action for primary causal miracles, then whenever God acts in this way, *there will be a gap in the natural world that could figure into scientific practice in at least three ways*. — I think methodological naturalism is not required for doing science —. — I think that this position is a question-begging, science-of-the-gaps argument to the effect that since natural causes have been found for a number of phenomena, then natural causes will be found for all of them. I see no reason, however, to accept this argument and the attitude toward miracles that it exemplifies.” Muista tiedoista ks. Moreland 1997b, 132–133, 146–148. Myös Raymond Martin yrittää sovittaa ihmeitä historiatieteen metodologiaan. Hän tekee myös oman vaihtoehdon ehdotuksensa metodologiselle naturalismille, joka hänen mukaansa on vain yksi vaihtoehto tulkita evidenssi. Vaihtoehtoista metodologiaa Martin kutsuu ”uskon historiatieteeeksi” (*faith-history*). Sen mukaan historioitsija toimii yleensä metodologisen naturalismin mukaisesti, mutta tekee tietyissä olosuhteissa tapahtuneissa tapahtumissa poikkeuksen teologisista syistä. Martinin mukaan metodologinen kaaos vältetään sillä, että tutkija spesifioi, missä kohdin ja millä perusteilla hän tekee poikkeukset ja mitä metodia hän niihin soveltaa. Martin edustaa siis implisiittisesti jonkinlaista metodologista relativismia ja kontekstualismia; Martin 2002, erit. s. 425–427.

mahdollisena tieteen kannalta. Morelandinkin näkemys jää sikäli possibilistiseksi, että hän ei anna mitään itsenäisiä perusteita sille, että joskus voitaisiin pitää *nimenomaan jumalaa uskottavimpana* vaihtoehtona jonkin tapahtuma aiheuttajaksi. Näkemystäni Morelandin tiedekomplementaarisuudesta tukee vielä huomio, että hän tarpeettomasti ylitulkitsee metodologisen naturalismin ontologiseksi naturalismiksi.<sup>557</sup>

### 5.3. Vahva positiivinen evidentialismi

Edellisissä kahdessa aluvuossa käsitelin sellaisia kirjoittajia, joiden epistemologinen panos jää ensisijaisesti ihmeuskon *mahdollisuuden* puolustamiseksi. Heille tärkeintä on todeta, että uskoa jumalallisen olennon tekemään ihmeeseen ei voida pitää täysin perusteettomana, irrationaalisena tai epätieteellisenä. Uusimmassa filosofisessa ihmekeskustelussa on kuitenkin useita sellaisiakin kirjoittajia, jotka haluavat perustella uskoa yliluonnollisuusihmeeseen pelkkää mahdollisuutta vahvemmin. Evidentialistisia yrityksiä perustella, että ihme on juuri jumalan tai peräti nimenomaan kristillisen Jumalan aikaansaama, on tehty useita erilaisia. Kaikki kirjoittajat, jotka ajattelevat, että on vahvoja perusteita pitää ihmeuskoa oikeutettuna tai rationaalisena jossakin yleisessä mielessä, tukeutuvat tavalla tai toisella tieteeseen – painottuen joko tieteen tuloksiin tai tieteen metodiin. Tällä tavoin ajattelevia voidaan

---

<sup>557</sup> Hän tulkitsee metodologisen naturalismin resutaristisesti ikään kuin joksikin koulukunnaksi, joka on jo tullut johonkin yleiseen ja lopulliseen tulokseen luonnon tapahtumien syistä. Metodologinen naturalismi voidaan kuitenkin ajatella myös metodisesti eikä resutaristisesti kuten Moreland tekee. Silloin se ei ota mitään etukäteistä ontologista kantaa tapahtumien syihin siitä huolimatta, että se metodisesti etsii kaikelle luonnollisia syitä. Myös syiden *luonnollisuus* voi merkitä eri asiaa riippuen siitä, onko taustalla nominalistis-universalistinen vai essentialistis-pohjaisesti realistis-partikulaarinen käsitys luonnosta. Morelandin essentialistinen pohjavire näkyy siinä, että hän katsoo henkilön olevan teon tekijänä oma substanssinsa, jolla on tietty kyky vaikuttaa itsenäisenä syynä. Morelandin artikkelia kritisoi myös Steven B. Cowan. Yksi osa hänen kritiikistään perustuu, tosin vain implisiittisesti, eri näkemykseen termistä luonnollinen; Cowan 2002, 125. Vastauksessaan Cowanille Moreland myöntää, että libertaristinen teon teoria ei ole Jumalan teon tieteellisen havaittavuuden kannalta välttämätön, vaan tietty versio kompatibilistisestakin teon teoriasta ajaa saman asian; Moreland 2002, 158–160. Ks. myös Michael A. Coreyn perusteita sille, miksi yliluonnollinen teko (*supernatural agency*) voisi olla ”asianmukainen ja hedelmällinen aspekti modernissa tieteellisessä toiminnassa”. Corey ei kuitenkaan erittele näkemystään eri teonteorioiden kannalta. Corey kritisoi metodologista naturalismia possibilistisesti realistis-partikulaarisen luontokäsityksen pohjalta; Corey 1998, erit. luku *The Data-Gathering Stage*. Muita kirjoituksia, joissa perusargumentti on tiedekomplementaristinen, on ainakin T. C. Williamsilla, Colin Brownilla, Leon Pearlilla, Norman L. Geislerillä ja Michael Gleghornilla. T. C. Williamsin puolustus rakentuu pitkälle sille, että hän haluaa osoittaa modernin ontologisen materialismin ja sille perustuvan tieteen, erityisesti eksegetiikan, heikkouden. Hän ja Brown haluavat osoittaa ihmeiden ”legitiimiyden”. Se näyttäisi tarkoittavan ihmeiden jonkinlaista tieteellistä ”hovikelpoisuutta”. Ks. Williams 1990, xiv, 131–132, 137–138; Brown 1976, 156–165; Pearl 1988a, 495; Geisler 1982, erit. s. 35–60; Geisler 2002; Gleghorn 2003.

kutsua myös skientistisiksi evidentialisteiksi, koska heidän mukaansa nimenomaan tiede on joko osoittanut tai voisi osoittaa ihmeiden tapahtuneen. Ensimmäinen, pienempi ryhmä katsoo dogmaattisesti tieteen jo saaneen sellaisia faktisia tuloksia, joiden perusteella voidaan vakuuttua siitä, että yliluonnollisuusihmeitä on tapahtunut. Toinen ryhmä on saavutettujen tutkimustulosten suhteen pidättyvämpi, mutta katsoo metodologisen optimismin tukeutuen tieteen voivan aivan varmasti heidän osoittamallaan tavalla päästä tulokseen, jossa todetaan jonkin tapahtuman olevan jumalan aikaansaannosta.

Ensimmäistä, tieteen tuloksiin tukeutuvaa evidentialismia kutsun resultaristiseksi evidentialismiksi. Se on ihmekeskustelun kontroverssijonon positiivisen puolen eli ihmeitä kannattavan puolen vahvinta evidentialismia epistemologiselta asenteeltaan. Tästä ryhmästä hyvä esimerkki on Terence L. Nichols. Nichols haluaa torjua sen ”tieteellisen vastaväitteen”, että ihmeitä tukeva evidenssi ei olisi luotettavaa. Nicholsin mukaan ihmeistä on tosiasiallisesti olemassa ”huomattava määrä” todistajalausuntoja, jotka ovat ”tavallisten historiallisten standardien mukaisesti hyvin dokumentoituja”. Nichols myöntää, että monet muinaiset ja keskiaikaiset ihmekertomukset ovat luultavasti legendaa. Todistajalausuntoja ihmeistä on Nicholsin mukaan kuitenkin myös nykyaikana ja jotkut niistä ovat erikoisen kunnioitettavassa asemassa olevien ihmisten kertomia, ihmisten, joilla on paljon menetettävää muttei mitään saavutettavaa kertomuksellaan. Erityisesti Nichols mainitsee vuoden 1912 psykologian nobelistin Alexis Carrelin raportoiman ihmeeparantumisen Ranskan Lourdesissa, jossa Carrelin potilaana ollut nuori tyttö parani Nicholsin mukaan ”lähes silmänräpäyksellisesti vatsakalvotuberkuloosista” (*peritoneal tuberculosis*). Tapahtuman seurauksena Carrel vaihtoi skeptisen ateisminsa kristinuskoon ja hänestä tuli harras katolisen kirkon jäsen. Nichols viittaa myös eräisiin muihin Lourdesin ihmeeparantumisista kertoviin kirjoihin sekä muiden muassa kuuluisasta ihmeeparantajasta Kathryn Kuhlmanista tehtyyn kirjaan.<sup>558</sup> Kaikki ihmeet, joihin Nichols viittaa, on väitetty tapahtuneen kristillisen Jumalan aikaansaamana.

---

558 Nichols 1990, 35: ”A final, and probably the most common, scientific objection to the reality of miracles is the simple denial that the evidence for miracles is trustworthy. — Certainly it must be admitted that many of the ancient and mediaeval accounts of miracles are probably legendary. But there continues to be testimony to miracles even in recent times, and some of this is given by persons of eminently respectable credentials who had much to lose and nothing to gain by their testimony. — There is, in fact, a substantial body of testimony for the existence of miracles that is, by ordinary historical standards, well documented.” Muusta ks. Nichols 1990, 30–37.

Nicholsin käsitys totuudesta on keskeisesti riippuvainen tieteestä ja sen kyvyistä saavuttaa luotettavaa tietoa. Nicholsin käsitys tieteestä on resultaristisesti dogmaattinen, koska hänen mukaansa tieteellä on tosiasiallisesti joitakin varmoja ja luotettavia tuloksia. Nicholsin oikeutusajattelu on reliabilistinen, koska se perustuu tieteeseen luotettavan tiedon hankintatapana ja koska todistajalausuntojen luotettavuuteen vaikuttaa Nicholsin mukaan niiden synty tapa ja henkilöiden tausta. Koska Nichols uskoo, että on olemassa tosiasiallisesti evidenssiä yliluonnollisuusihmeiden puolesta, hänen näkemystään voidaan kutsua vahvaksi resultaristiseksi evidentialismiksi.<sup>559</sup>

Nicholsia hieman varovaisemmin resultaristista evidentialismia edustaa Hendrik van der Breggen. Hän ajattelee, että kun ihmeen käsite määritellään tarpeeksi kattavaksi, käsite itsessään sisältää ”siemenet” ihmeistä kertovien todistajalausuntojen vahvistumiseen – ei heikentymiseen, kuten hänen mukaansa Hume arvioi. Tällaisen kattavan ihmekäsitteen tietyt metafysiset ja moraaliset piirteet, kun niitä tutkitaan joidenkin nykytieteen ja moraalifilosofian löytöjen kontekstissa, lisäävät van der Breggenin mukaan sellaisen hypoteesin uskottavuutta, jossa jumalan toimintaa kuvataan ihmeen käsitteellä. Uskottavuuden lisääntymisen osoittamiseksi van der Breggen käy väitöskirjassaan laajahkosti läpi kolme kysymyskokonaisuutta: uusinta moraalifilosofiaa, niin sanottua alkuräjähdysteoriaa ja niin sanottua älykkään suunnittelun teoriaa. Jokaiselta alueelta löytyy van der Breggenin mukaan erityisiä vihjeitä (*specific clues*) sille, että jokin jumalan kaltainen on olemassa ja että tuo jokin vaikuttaa maailmaan. Esimerkiksi monet väitetyt ihmeet puhuvat van der Breggenin mukaan sen puolesta, että ihmisellä on objektiivinen moraalinen arvo. Jos tämän lisäksi myös moraalifilosofian mukaan on järkevää uskoa, että ihmisellä on objektiivinen moraalinen arvo, se kasvattaa van der Breggenin mukaan ihmehypoteesin uskottavuutta. Vaikka van der Breggen myöntää, että hänen esiin ottamansa vihjeet eivät vakuuta kaikkia, hän kuitenkin ajattelee, että ajatteleva ja kriittinen ihminen voi uskoa ihmeisiin järkevästi ja olla niistä rationaalisesti vakuuttunut (*rationally-warranted*).<sup>560</sup>

---

559 Ks. myös yleistajuisten ihmekirjojen kritiikitöntä resultaristista evidentialismia, esimerkiksi Gardner 1986, esimerkiksi s. 187–206.

560 van der Breggen kutsuu näkemystään ”kriittiseksi rationalismiksi”. van der Breggen 2004, iii (kursiivointi alkuperäinen): ”In this dissertation a close conceptual look is taken of the ‘very nature’ of the miraculous object of a miracle testimony, a very nature paradigmatically given to us in the reports of Jesus’ (allegedly) miraculous resurrection and virgin birth; and then an examination occurs of the logical implications of this conceptual analysis of the 21st century, and in the context of what some moral philosophizing allows us to reasonably believe as well. The result, this dissertation contends, is that, contrary what Hume and company think, the concept of miracle contains the seeds not for *weakening* the credibility of a miracle testimony but for *strengthening* it. – On the specification of a miracle concept that is comprehensive enough – –, certain

Hendrik van der Breggenin väitöskirjan pääintentio on puolustaa ihmeuskon rationaalisuutta suhteessa loogiseen ja tieteelliseen ajatteluun. Hän käsittää rationaalisuuden universaaliksi rationaalisuudeksi, jossa rationaalisuuden periaatteet ajatellaan kaikkia sitoviksi ja tiukasti logiikkaan perustuvaksi. Tätä taustaa vasten van der Breggen haluaa todistaa, että ihmeusko on rationaalinen kanta. Ihmeuskon puolesta on hänen mukaansa olemassa joitakin luonnontieteellisiä ja moraalifilosofisia vihjeitä, jotka konfirmoivat toisiaan. Hendrik van der Breggenin perusnäkemys ihmeuskosta on siten sellaista vahvaa evidentialismia, joka perustuu induktiiviseen päättelyyn ja empiiriseen tieteeseen. Oikeutuskäsitys van der Breggenillä on koherenttinen. Oikeutus perustuu hänen ajattelussaan nykytieteen ja nykyisen moraalifilosofian tutkimustulosten toinen toisiaan konfirmoivaan koherenssiin.<sup>561</sup>

Toinen vahvaa evidentialismia edustava ryhmä uusimmassa filosofisessa ihme keskustelussa suhtautuu tieteen tuloksinaan saavuttamiin ihmelöydöksiin pidättyvämmiin kuin ensimmäinen ryhmä eli resultaristit. Jälkimmäinen ryhmä kuitenkin katsoo, että vaikka tiede ei vielä ole saanut vahvoja todisteita ihmeistä, se voi aivan varmasti heidän osoittamallaan tavalla päästä tulokseen, jossa se toteaa jonkin tapahtuman olevan jumalan aikaansaannosta. Tämän ryhmän näkemys on siis leimallisesti metodologisen optimismin sävyttämää. Useimmilla metodologinen optimismi perustuu siihen, että heidän tiedenäkemyksessään kausaaliin säännönmukaisuusselityksiin tukeutuva luonnontiede on väistynyt syrjään ja tilalle on astunut teleologisiin päämääräselityksiin tukeutuva historiatiede tai teologialla

---

features of this concept's metaphysical and moral implications – when examined in the context of some implied/predicted findings from contemporary science plus some implied/predicted discernments from moral philosophy – serve to enhance the plausibility of a hypothesis which employs the miracle concept to describe the operation of a theoretical causal entity or power [i.e. a god] to make sense of some facts which suggest such an operation.” van der Breggen 2004, 15 (kursivointi alkuperäinen): ”– this dissertation will not attempt to establish its thesis *conclusively*, beyond a shadow of doubt. Rather, this dissertation will merely make a *reasonable case* – for thinking that several important findings of contemporary science when viewed in the light of some important findings from moral philosophy – when both findings are pointed to by the unpacking of the miracle concept in a miracle hypothesis – serve to strengthen the plausibility of that hypothesis.” van der Breggen 2004, 15–16, alaviite 35 (kursivointi alkuperäinen): ”– Although an attempt will be made to set out a preponderance of reasons in favour of this dissertation’s thesis over reasons against it, no attempt will be made to judge that the thesis is *rationaly obligatory* to hold. Rather, this dissertation’s understanding of *reasonable* or *rationaly-warranted* belief will be, modestly, *belief that is not irrational to hold*. – – Peterson *et al.* [Peterson *et al.* 1998, 49–53] call the view that is held in this dissertation *critical rationalism*.” Muista tiedoista ks. van der Breggen 2004, erit. s. 15–23, 376–377.

561 Samantyyppistä tieteeseen tukeutuvaa vahvaa metodista evidentialismia edustaa – tosin huomattavasti suppeammin perustellen – Edward L. Schoen. Schoenin mukaan tieteellisen tiedon lisääntyminen voisi pikemminkin tukea kuin heikentää luottamusta siihen, että tietty ihme on tapahtunut. Esimerkiksi neitsyt Maria, jos hän olisi elänyt nykyaikana, olisi voinut käyttää nykybiologian saavutuksia varmistukseksi, että hänen raskautensa oli ihmeellinen; Schoen 1991, 217. Schoen ei kiellä, ettei tiede voisi paljastaa joillekin – tai peräti kaikille – väitetyille ihmeille luonnolliset syyt, mutta sekin kertoisi hänen mukaansa jotakin

täydennetty luonnontiede. Toinen silmiinpistävä seikka tämän ryhmän kirjoittajissa on, että monien oikeutusajattelu perustuu reliabilistiseen ja terveen järjen -teorian mukaiseen luotettavuuteen ja omakohtaisen kokemuksen tuomaan varmuuteen. Muutama kirjoittaja on katsonut pelkän tieteellisen tai luonnollisen selityksen puuttumisen olevan vahva peruste ihmeuskolle,<sup>562</sup> mutta tällaista *argumentum ad ignorantiam* -tyyppistä perustelua on yleisesti pidetty kehnona.<sup>563</sup>

Esimerkiksi Richard Swinburnen mukaan tiede voisi todeta jumalan rikkoneen luonnonlain eli tehneen ihmeen. Swinburnen evidentialistinen varmuus perustuu keskeisesti siihen, että tieteen metodiikkaan kuuluu selittää tapahtumia myös teleologisilla teoilla. Ruumiittoman rationaalisen agentin eli jumalan intentionaaliseksi teoksi voidaan Swinburnen mielestä oikeutetusti laskea tapahtuma, jolla on tarpeeksi paljon yhtäläisyyksiä tavallisen eli ruumiillisen rationaalisen agentin (kuten ihmisen) intentionaalisen teon kanssa ja jos muita samantyyppisiä tekoja sattuu samoissa olosuhteissa. Swinburne siis hakee jumalan teolle episteemistä oikeutusta samoista perusteista kuin regularistisessa luonnonlakiteoriassa haetaan oikeutusta lakien

jumaluudesta; Schoen 1991, 221–222.

562 Erityisen selvästi näin argumentoivat Grace Jantzen, Tan Tai Wei ja Keith Ward. Jantzenin mukaan ”teisti on oikeutettu uskomaan tietyn tapahtuman olevan ihme vain, jos hänellä on hyvät perusteet uskoa, ettei sitä voida alistaa luonnollisen lain kategorioihin.” ”Samalla tavalla kuin jossakin vaiheessa on irrationalista kieltää tietyn tapahtuman historiallisuus, samalla tavalla voisi ainakin periaatteessa tulla joskus sellainen tilanne, jossa olisi tyhmää kieltää aidon ihmeen tapahtuneen.” Esimerkki tällaisesta olisi Jantzenin mukaan tilanne, jossa joku olisi itse paikalla todistamassa Jeesuksen ylösnousemusta. Laajat tutkimukset tietenkin tulisi tehdä, mutta jossakin vaiheessa Jantzenin mukaan tulisi tilanne, jossa ei voisi enää järkevästi kieltää kuolleen miehen heränneen eloon. Kuinka muotoilisimme sitä koskevat luonnonlait uudelleen, kysyy Jantzen; Jantzen 1979, 321–325. David Basinger vastasi Jantzenille; Basinger 1980b, 350–353. Jantzen ei omassa vastineessaan halunnut myöntyä Basingerin kritiikkiin, mutta joutui kuitenkin tosiasiallisesti perääntymään ja vetoamaan luonnollisen selityksen puuttumisen ohella joihinkin positiivisiin ominaisuuksiin, etupäässä ”uskonnolliseen merkityksellisyteen”, tapahtuman ihmeyttä arvioitaessa. Jantzenin mukaan juuri silloin, ”kun jumalallisena interventiona pidetyllä irregulaarilla tapahtumalla on uskonnollista merkitystä, on tuota tapahtumaa syytä pitää ihmeenä ja tieteellisille metodeille selittymättöminä”; ks. Jantzen 1980, 355. Tan Tai Weistä ja Keith Wardista ks. tämän tutkimuksen alaviitteet 562 ja 567.

563 Realistisesti metafysiikasta ajatteleva skeptikko voi aina huomauttaa, että voihan olla mahdollista, että tapahtumalla ei ole lainkaan syytä – ei edes yliluonnollista syytä. Vaikka jollakin tapahtumalla ei olisikaan luonnollista syytä tai selitystä, siitä ei vielä loogisesti seuraa, että sen syy tai selitys on jumalan ihmeteko. John Hospers huomauttaa, että jos tiettyä tapahtumaa ei voida alistaa minkään lain piiriin kuuluvaksi, se ei todista sen yliluonnollisuudesta, vaan vain siitä, että jotkin tapahtumat eivät ole laeilla selitettävissä; Hospers 1967, 451. Toiseksi metodologinen optimisti voisi huomauttaa, että miksi olettaa, että mikä tahansa selitys on parempi kuin ei mikään selitys eli kannanotosta toistaiseksi pidättäytyminen ja tutkimusten jatkaminen. On huomionarvoisaa, että realistis-essentialistisesti luontoon suhtautuvat Stephen S. Bilynskyj ja Robert F. Mulder ottavat voimakkaasti kantaa sen puolesta, että pelkkä luonnollisten selitysten puuttuminen ei riitä oikeutukseksi oletamaan luonnonlainvastaiselle tapaukselle yliluonnollista syytä; Bilynskyj 1983, 221–222; Mulder 1971, 174. Tanista ja Jantzenista ks. myös Basinger 1980b, 351 ja Peterson *et al.* 1991, 167–168. Luonnollisen tai muun selityksen puuttumisella argumentoi keskeisesti myös mm. H. D. Lewis, Paul J. Dietl, Wayne Proudfoot ja Winfried Corduan; ks. Lewis 1965, 306; Dietl 1968, 131–132; Proudfoot 1985, 138; Corduan 1997, 110–111. Ks. myös William J. Wainwrightin selostusta tämääntyyppisen argumentin rakenteesta; Wainwright 1999, 62–63.

lainomaisuudelle eli analogisuudesta ja toistuvuudesta. Siihen, milloin analogia ruumiillisen ja ruumiittoman agentin välillä on tarpeeksi suuri, on Swinburnen mukaan vaikea antaa mitään yleistä sääntöä. Tämä ei kuitenkaan Swinburnen mielestä estä sitä, että voidaan antaa esimerkkikuvaus sellaisesta tapauksesta, jolloin se on tarpeeksi suuri, ja sellaisesta, jolloin se ei ole. Se että teko voidaan katsoa intentionaaliseksi, edellyttää Swinburnen mukaan kielellisen informaation (*public utterances*) saamista agentin omista intentioista. Jumalan intentionaalinen ihme tulee Swinburnen mielestä selvimmin näkyviin sentyyppisessä tapauksessa, että joku on pyytänyt tai rukoillut ihmettä jumalalta ja pyydetty ihme on tapahtunut. Niinpä Swinburne katsoo osoittaneen, että voisi olla tilanne, jossa olisi oikeutettua uskoa jumalan rikkoneen intentionaalisesti jonkin luonnonlain eli tehneen ihmeen.<sup>564</sup>

Swinburnen vaatimus siitä, että intentionaalisen yliluonnollisen teon tekijäkysymystä tulee tarkastella sellaisten periaatteiden mukaisesti kuin intentionaalista tekoa muutenkin arvioidaan, on varmaankin kohtuullinen. Swinburne ei kuitenkaan tarkkaan kerro, mikä tai mitkä ovat riittävät ehdot vastaavuuden toteamiseksi ihmisen

---

564 Swinburne 1970, 57: "But suppose that E [a violation of a natural law] occurs in ways and circumstances otherwise strongly analogous to those in which occur events brought about intentionally by human agents, and that other violations occur in such circumstances. We would then be justified in claiming that E and other such violations are, like effects of human actions, brought about by agents, but agents unlike men in not being material objects. This inference would be justified because, if an analogy between effects is strong enough, we are always justified in postulating slight difference in causes to account for slight difference in effects." Swinburne 1970, 59: "The question of exactly when an analogy is strong enough to render a conclusion based on it sufficiently probable to be believed is always a difficult one and it is hard to give general rules. Yet it is always possible to describe cases where it clearly is and cases where it clearly is not strong enough to render a conclusion credible. I claim to have described a case where the analogy would clearly be strong enough to render credible the conclusion that a god brought about a violation of a law of nature." Swinburne 1970, 55: "Crucial in assessing what are an agent's purposes are his public utterances -- ." Muista tiedoista ks. Swinburne 1970, 53–60. Joissakin myöhemmissä kirjoituksissa Swinburne esittää samansuuntaisia arvioita ihmeiden epistemologisesta puolesta; ks. esimerkiksi Swinburne 1996, 114–123; Swinburne 1999, 573. Ks. myös Swinburnen arviota Jeesuksen ylösnousemuksen puolesta puhuvasta evidenssistä; Swinburne 2003, 27–31. C. Stephen Evansin näkemys sekä tukeutuu suoraan Swinburneen että on pitkälle sen mukainen: Evansin mukaan tiedämme luonnon järjestyksestä niin paljon, että on mitä epätodennäköisintä, että Jeesuksen ylösnousemuksen kaltaiselle tapahtumalle olisi olemassa luonnollinen selitys. Ihmeen uskottavuutta tulee Evansin mukaan arvioida sen mukaan, onko ihmekertomus uskottava suhteessa siihen, mitä Jumalasta tiedämme; Evans 1996, 155–161; ks. myös Evans 1994, 196–203; Evans 1982, 117. Myös Douglas Odegard tulee näkemyksissään lähelle Swinburnen kantaa. Odegardin mukaan sitä hypoteesia, että jumala (*a god*) aiheutti tietyn tapahtuman, voidaan testata useilla eri tavoilla. Seikkoja, joihin tulee kiinnittää huomiota, ovat Odegardin mukaan mm. "tarkka ennustus (*prophecy*), oikeaan osunut ennakkovaroitus tai erityiset merkit". Minkä tahansa oletetun jumalallisen agentin luonteenpiirteitä voidaan tutkia lisäpiirteiden selville saamiseksi. Johtopäätöksenä Odegard toteaa, että tapahtumalle voidaan löytää hyvä teistinen selitys. Odegardin selostus on hyvin ylimalkainen, joten se, miten tällainen testaaminen on käytännössä mahdollista ja millä ehdoilla teon tekijänä voidaan pitää jumalaa, jää Odegardilta sanomatta; ks. Odegard 1982, 44–45. Myös Denis Jensenin ja erityisesti T. J. Mawsonin näkemykset perustuvat siihen, että saadaan jumalalta kielellistä ennakkoinformaatiota; Jensen 1981, luku *Evidence of Supernatural Power or Knowledge*; Mawson 2001, 52–57. David Basingerin mukaan näyttää uskottavalta, että jotta voitaisiin väittää Jumalan puuttuneen suoraan tapahtumien kulkuun, pitää samalla voida väittää jollain perusteella 'jumalallisen ilmoituksen' olevan autenttista; Basinger & Basinger 1986, 87.



tekemän intentionaalisen teon ja näkymättömien agenttien intentionaalisten tekojen välillä. Swinburne näyttää ajattelevan maltillisen foundationalismin ja koherentismin mukaisesti, että tähän mennessä saatavilla olevista tiedoista valitaan vertaamalla vähiten ristiriitainen jumala ja pidetään tätä oikeutettuna tietona ihmeen aiheuttajasta kunnes toisin todistetaan.<sup>565</sup> Voisiko jumalia olla useita? Swinburne viittaa Ockhamin partaveitsi -periaatteeseen, jonka mukaan ei tule olettaa useampia entiteettejä kuin on tarpeen. Tämä ei kuitenkaan Swinburnen mukaan estä sitä, että olisi mahdollista löytää todisteita monenkin eri jumalan ihmeelle.<sup>566</sup> Swinburne ei keskustele kuitenkaan siitä, antaisiko Ockhamin partaveitsi syyn rajata kaikki jumalat ihmeiden aikaansaajien ulkopuolelle. Swinburne ei myöskään kyseenalaista sitä, voitaisiinko päästä teologisesti yhteisymmärrykseen jumalan ilmoittamista intentioista. Myös eräillä muilla kirjoittajilla on Swinburnen kanssa keskeisesti samantyyppiset, intentionaalisen ihmeteon toistuvuuteen tukeutuvat epistemologiset perusteet yliluonnollisuusihmeelle.<sup>567</sup>

---

565 Tällainen piirre Swinburnen ajattelussa vahvistui myöhemmissä kirjoituksissa. Swinburnen rationalisuskäsitys ihmeitä koskevan evidenssin arvioimisessa on siirtynyt universaalista ja formaalisesta subjektiivisempaan ja kontekstuaalisempaan suuntaan; ks. esimerkiksi Swinburne 1996, 121: "But the rational enquirer in these matters, as in all matters, must go on the evidence available. -- We are rational to believe [that a miracle occurred], while allowing the possibility that evidence might turn up later to show that we are mistaken."

566 Swinburne 1970, 59: "Unless we have good reason to do so we ought not to postulate the existence of more than one god but to suppose that the same being is responsible for all miracles. This follows from a basic principle of reasoning that we ought to postulate the existence of no more entities than are sufficient to account for the phenomena to be explained (the principle called 'Ockham's razor' – *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). But there could be good reason to postulate the existence of more than one god, and evidence to this effect could be provided by miracles." Muista tiedoista ks. Swinburne 1970, 57–60. Swinburnen luottaa ihmeen epistemologian osalta kritiikittä Ronald H. Nash. Nash tosin näyttää puhuvan kristillisestä Jumalasta. Nash toteaa, että historioitsija ei pääse tällaisissa kysymyksissä täyteen varmuuteen (*prove for certain*), joten teisti ei voi todistaa, että Jumala on ihmeen aiheuttaja; Nash 1988, 250–251. Nashin näkemys on siis evidentialismissaan maltillisempi kuin Swinburnen.

567 Esimerkiksi J. C. Thorntonin mukaan on kuviteltavissa tilanne, jossa olisi rationaalista todeta yliluonnollisuusihmeen tapahtuneen. Vakuuttavaksi esimerkiksi hän tarjoaa kertomusta erästä ihmeidentekijästä, joka kutsuu itseään erään ei-kristillisen Jumalan profeetaksi. Kyseinen henkilö tekee erittäin kontrolloiduissa olosuhteissa (*with meticulous thoroughness*) useita erikoisia tekoja, kuten muuttaa kynän sisiliskoksi, vain osittaakseen Jumalansa voiman. Viimeisetkin epäilyt torjuakseen profeetta pyytää yleisöä nimeämään puoli tusinaa yhtä ihmeellistä tekoa, joiden tulisi tapahtua sovituin väliajoin profeetan kuoleman jälkeen. Ja niin tapahtuu. Thorntonin mukaan rationaalinen johtopäätös tällaisessa kontekstissa ja näillä ehdoilla olisi, että joku näkymätön voima on erikoiset tapahtumat aiheuttanut. Jos lisäksi mitään tällaista ei koskaan tapahtuisi muulloin kuin silloin, kun tämän Jumalan seuraajat pyytävät tätä Jumalaa apuun, Thorntonin mielestä olisi järjetöntä ruveta modifioimaan tieteellistä teoriaa näiden tapausten selittämiseksi. Yhden erikoisen tapahtuman osalta tieteellinen selitys tuntuisi vielä uskottavalta. Sen sijaan useiden tämänkaltaisten mahdolltomien tapahtumien tieteellinen selittäminen romuttaisi Thorntonin mukaan tieteen kokonaan. Yksinkertaisin, ekonomisin ja järkevin selitys olisikin Thorntonin mielestä teleologinen selitys jonkinlaisen näkymättömän kvasi-persoonallisen olennon toiminnasta. Tällaisesta tapahtumasta Thornton käyttää myös termiä anomalia, fyysisesti mahdoton ja tieteellisesti lopullisesti selittämätön eli luonnonlain rikkoutuminen. Thornton tosin myöntää todennäköisyyden kuvatuista olosuhteiden esiintymiselle olevan äärimmäisen pieni. Ks. Thornton 1984, 221, 225–227, 229. Tan Tai Wei ottaa esimerkiksi Johanneksen evankeliumissa olevan kertomuksen Lasaruksen herättämisestä (Joh. 11). Jos samantyyppisiä tapahtumia sattuisi useita eri uskonnonliesten miesten pyynnöstä, "pystymmekö kuvittelemaan mitään luonnollista säännönmukaisuutta", Tan kysyy. Luonnontieteet ovat tällaisessa tilanteessa Tanin mukaan kyvyttömiä. Jossakin vaiheessa skeptismin hylkääminen on Tanin mukaan "flewlaista epäilyä"

Asiallisesti tarkasteltuna Swinburnen ja muiden hänen laillaan argumentoivien vahvuus ja samalla heikkous on siinä, että he tarjoavat ihmeisiin teleologista selitystä ja että teleologisuus perustellaan tapahtuman toistuvuudella. Vahvuus on siinä, että oudot tapahtumat tuntuvat saavan selitykseksensä tietyn jumalan toiminnasta. Tällaisella selityksellä on vastattu kysymykseen: ”Miksi ne tapahtuivat?” Selityksen heikkous on siinä, että jos herää myös kysymys, miten ne tapahtuivat, sama teleologinen selitys ei pystykään enää vastaamaan. Tapahtumien toimintamekanismin kannalta voidaan nimittäin kysyä esimerkiksi, kuinka laki saattoi tietyssä tilanteessa kumoutua ja miten tällainen fyysiseltä mahdollisuudelta näyttävä tapahtuma on selitettävissä luonnon tunnettujen lainalaisuuksien kannalta. Jos teleologisen selityksen perusteella ihmetapahtumaa kutsutaan fyysiseksi mahdollisuudeksi tai lopullisesti tieteellisesti selittämättömiksi,<sup>568</sup> on siirrytty johonkin resultaristiseen dogmatismiin ja metodologiseen pessimismiin tai jonkinlaiseen sellaiseen essentialismiin, jossa katsotaan jo tiedettävän luonnon käyttäytymisen rajat.<sup>569</sup> Teleologisen selityksen etuna kuitenkin on,

---

rationaalisempi vaihtoehto, koska ”tavanomaiset, uskonnosta riippumattomat kriteerimme sille, millaisia yhteensattumaa on pidettävä tavallisen luonnollisena, eivät täyty.” Antony Flew’n esittämä kriittisyys on tällaisessa tilanteessa Tanin mukaan ”irrelevanttia, koska erikoiselle tapahtumalle löytyy rationaalinen selitys vain yliluonnollisesta.” Ks. Tan 1972b, 24–25, 27–28.

568 Näin esimerkiksi J. C. Thornton; Thornton 1984, 224 (kursivointi alkuperäinen): ”I now want to argue that – not only does it make sense to suppose that we could have grounds for thinking that a physically impossible event had occurred but that we could even have grounds for thinking that an anomalous event had occurred, i.e. an event which would remain permanently inexplicable in naturalistic or scientific terms.” Thornton edustaa terveen järjen -teorian mukaista tieto- ja oikeutusajattelua. Tällaisessa ajattelussa omien suorien ja välittömien havaintojen varmuutta ei aseteta erikoisissakaan tapauksissa vakavasti kyseenalaiseksi. Tämä näky Thorntinin ajattelussa siinä, sillä hän ei problematisoi esimerkkikertomuksessaan lainkaan tapahtuman todistajan havaintoja.

569 Eksplikoitummin essentialistisesta ontologiasta lähtien yliluonnollisuusihmeen epistemologiaa tarkastelee Keith Ward. Ihme on hänelle teko, joka ylittää tekijänsä luonnolliset kyvyt. Wardin epistemologinen argumentti perustuu *argumentum ad ignorantiam* -tyyppiselle tiedekomplementarismille: Jumalan ihmeet voidaan erottaa luonnollisista tapahtumista siitä, että niille ei voi antaa mitään hempeiläistä niin sanotun peittävän lain (*covering law model*) -mallin mukaista selitystä. Näin luonnontieteet siis negatiivisesti määräävät sen, milloin tapahtuma ”ylittää luonnonlakien normaalin toiminnan.” Jos todistajalausunto tällaisesta tapahtumasta on luotettava, on Wardin mukaan ”täysin järkevää hyväksyä, että ihme on tapahtunut.” Jos tietty teko ei tieteiden mukaan ylittänyt toimijansa luonnollisia kykyjä, se ei ollut ihme. Oikeutusajattelultaan Ward edustaa mallittista foundationalismia, koska hänen mukaansa on oikeutettua pitää jokin uskomus kunnes tiede on tullut muuhun tulokseen. Wardin oikeutusajattelussa on myös sekä sosiaalisen että subjektiivisen rationaalisuuden komponentti. Ks. Ward 2002, 746–749. Essentialismia voidaan metodologiselta kannalta kritisoida kehäpäätelmästä ja sitä voidaan tietoteoreettisesti lunnehtia naiviksi realismiksi, koska siinä ei syvällisesti problematisoida, miten tieto substanssien, voimien tai kykyjen olemassaolosta saadaan. Kytkeytyminen tieteeseen johtaa Wardin kuitenkin ihmekäsityksen kannalta sellaiseen ongelmaan, että jonakin hetkenä ihmeenä pidetty tapahtuma voi tieteiden edistymisen myötä osoittautua myöhemmin luonnolliseksi. Realistin kannalta, joita essentialistitkin yleensä ovat, vielä ongelmallisempi tilanne olisi, että tiede pitäisi virheellisesti jotakin ilmiötä luonnollisena, vaikkei se sitä realisesti olisikaan. Näin tieteelliseltä realistilta voisi jäädä jotkin ihmeet tyystin huomaamatta. Peittävän lain malli on Carl G. Hempelin 1940-luvulla kehittämä sovellus aristoteelisesta selittämisen subsumptiot teoriasta. Subsumptiot teorian keskeinen ajatus on sijoittaa selitettävät ilmiöt niiden oikeaan kohtaan maailman olemassa olevassa lainomaisessa järjestyksessä. Ks. tarkemmin esimerkiksi Niiniluoto 1983, 271–279. Ward ei mainitse mitään Hempelin mallin ongelmista. Hempelin mallissa on nykyisen yleisen tietämyksen mukaan monia puutteita muiden muassa kausaalisten selitysten ja approksimatiivisten

että se ei välttämättä ole ontologisesti ristiriidassa ei-intentionaalisen tai lainomaisen kausaalisen selityksen kanssa.

Teleologiseen selittämiseen tukeutuu evidentialismissaan myös Robert Larmer. Toisin kuin Swinburne, Larmer antaa myös ontologisen selityksen sille, miten jumalan teot voisivat luonnontieteen näkökulmasta tapahtua.<sup>570</sup> Larmerin näkemys ihmeistä perustuu hänen omintakeiseen ontologiseen ehdotukseensa, että Jumala intentionaalisella teollaan joko luo tai hävittää tiettyjä massa-energia-yksiköitä, jotka vaikuttavat Jumalan haluamalla tavalla jonkin tapahtuman kulkuun ja jotka jäävät intentionaalisuutensa takia luonnonlakien ulkopuolelle ja tieteellisesti selittämättömiksi tapahtumiksi.<sup>571</sup> Kaikkea ei voi Larmerin mukaan selittää luonnollisilla syillä ja siksi voi joskus olla myös oikeutettua uskoa tällaisen yliluonnollisuusihmeen tapahtuneen. Kiista luonnollisen ja yliluonnollisen selityksen todennäköisyyden välillä ratkeaa Larmerin mukaan evidenssin arvioinnin mukaan.<sup>572</sup> Larmerin mukaan ei ole epäilystäkään, ettei jossakin tilanteessa voisi olla tarpeeksi evidenssiä oikeutettuun ihmeuskoon. Esimerkkinä tällaisesta tilanteesta Larmer kertoo tapauksen, jossa olisimme itse todistamassa ja kuvaamassa jonkun henkilön surkastuneeksi jääneen käden äkillistä kasvua ja tietäisimme hänen ja hänen ystäviensä olevan esimerkillisen uskonnollisia ja rukoilleen käden paranemista. Tällaisessa tapauksessa ”olisimme varmasti oikeutettuja uskomaan, että tapahtuma on todella tapahtunut ja että se oli ihme”.<sup>573</sup>

---

selitysten erikoistapauksissa; ks. tarkemmin esimerkiksi Niiniluoto 1983, 279–281; Kitcher 1991, 329–331, 339–344; Miller 1991, 751–755..

570 Larmer tukeutuu käsityksissään paljon Swinburne ja heidän käsityksissään on enemmän yhtäläisyyksiä kuin eroja. Larmerilla painottuu Swinburnea vahvemmin reliabilistinen ja terveen järjen -teorian mukainen oikeutus. Ks. Larmerin kritiikkiä joihinkin Swinburnen näkemyksiin: Larmer 1988b, 95–96.

571 Ks. tarkempaa kuvausta Larmerin ihmemääritelmästä tämän tutkimuksen luvussa II.4.4.

572 Larmerin mukaan on kolmenlaista evidenssiä: henkilökohtainen havainnointi, relevantti fyysinen jälki ja toisten todistajalausunnat. Larmer antaa kolme periaatetta, joiden mukaan evidenssiä on arvioitava. Ensinnäkin henkilökohtainen ”ilmeinen muisti” on *prima facie* painavampaa kuin toisten todistajalausunnat, vaikka joskus voi olla toisinkin päin. Toiseksi, todistajalausuntojen luotettavuuksissa on eroja, joita voidaan arvioida kertojen henkilöhistorian perusteella. Kolmanneksi, toistensa kanssa yhteensopivia evidenssejä tulee tutkia kriittisesti, koska todistusten yhtenevyys voi joskus johtua myös jostakin muusta syystä kuin niiden totuudenmukaisuudesta; Larmer 1988b, 95.

573 Larmer 1988b, 96–99 (kursivointi alkuperäinen): ” World-views influence how we evaluate evidence, but they cannot themselves be considered a part of the evidence. -- One of the most important of these [principles to evaluate the evidence] is that different types of evidence must be weighted differently. Some types of evidence are intrinsically more valuable than others. For example, one's own apparent memory of an event ought, *prima facie*, to be given more weight than the testimony of another witness. -- Clearly, there are considerations which could justify the conclusion that another's testimony should be weighted more heavily than one's own apparent memory. -- Another important subsidiary principle is that particular evidences must be accorded different weights on the basis of the empirical evidence available concerning their reliability. -- The final subsidiary principle I wish to note is that we ought not to reject coincident evidence, unless we can give a satisfactory explanation of why it should coincide. -- I think there can be no question that it is at least conceivable that there might exist sufficient evidence to justify believe in a miracle. For example if we were to witness and film the instantaneous regrowth of a man's withered arm, knowing

Larmerin ehdottamat arviointiperiaatteet evidenssille osoittavat selvästi hänen totuus- ja oikeutusajattelunsa olevan terveen järjen -tietoteorian mukaista foundationalismia. Sen mukaan omat muistikuvat ja suorat havainnot antavat luotettavinta tietoa eikä niitä kyseenalaisteta. On kuitenkin valaisevaa huomata, että Larmer pitää muistikuvia vain *prima facie* etusijalla suhteessa muiden todistajalausuntoihin ja myöntää muistikuvien voivan olla joskus toisten todistusta heikompia. Tämä osoittaa Larmerin foundationalismin olevan niin sanottua maltillista foundationalismia, jonka mukaan on oikeutettua uskoa johonkin kunnes on syytä uskoa toisin. Larmerin oikeutusajattelussa on lisäksi voimakas reliabilistinen elementti, koska hänen mukaansa henkilöhistoriaan perustuvalla luotettavuudella on suuri merkitys evidenssiä arvioitaessa. Larmerin terveen järjen -teorian mukainen ajattelu menee jopa niin pitkälle, että joskus voisi pelkkä todistajalausuntokin riittää ilman fyysisiä jälkiä oikeuttamaan ihmeuskon.<sup>574</sup> Verrattuna muihin teorioihin reliabilismia ja terveen järjen -teoriaa leimaa subjektikeskeisyys ja epäreflektiivisyys.

Osalla vahvan evidentialismin edustajista metodologinen optimismi näkyy siinä, että he katsovat voitavan hyvin ongelmattomasti ottaa tapahtuman luonnontieteelliseen tai historialliseen arviointiin mukaan *teologisia* näkökohtia jumalan luonteenpiirteistä tai toimintamalleista. Samantyyppisesti joidenkin mukaan perusteet pitää tapahtumaa ihmeenä ovat tapahtuman *uskonnollisessa* kontekstissa. Teologian tuomaan apuun haluavat turvautua esimerkiksi Margaret Boden ja John Polkinghorne. Bodenin mukaan

---

that both the man and his friends were religious people of exemplary character who had been praying for just this event, we would surely be justified in believing that the event had actually occurred and was a miracle.” Ks. myös Larmer 1988b, 51–59, 93–109.

574 Larmer 1988b, 100–109, erit. s. 102: “– in the absence of contrary evidence or a stronger body of contrary evidence, testimonial evidence can justify belief in miracles.” Vaikka Larmer myöntää evidenssin arvioijan maailmankatsomuksen vaikuttavan arviointiin, hän ei katso sen olevan osa evidenssiä. Hän torjui kaikki relatiivoivaan kontekstualismiin viittaavat elementit oikeutusajattelustaan. Eri maailmankatsomukset eivät ole Larmerin mukaan vangittuja omiin ”intellektuaalisiin ghettoihinsa”; Larmer 1988b, 93. Ks. myös Larmer 1988b, 93–96. Keskenään vastakkainen asenne kontekstualistiseen rationaalisuuteen valaisee keskeisesti Larmerin ja David Basingerin käymää erästä toistakymmentä vuotta kestänyttä artikkelikeskustelua. Larmer katsoo asiaa formaalisemman ja universaalisemman rationaalisuuden kannalta, kun taas Basinger puolustaa kontekstualistisesti teistien ja ateistien yhtäläistä oikeutusta omaan näkemykseensä. Toinen ero näiden kirjoittajien kesken on siinä, että Basingerilla on selvästi enemmän koherentismin painottunut totuus- ja oikeusteoria ja se on Larmeria vahvemmin kytköksissä tieteeseen. Keskustelu alkoi artikkelista, jossa Larmer puolusti yliluonnollisuusihmeeseen kohdistuvan uskon rationaalisuutta Guy Robinsonin skeptisyyttä vastaan. Basinger myönsi, että erikseen tarkasteltuna jossakin tapauksessa voi jumallallinen interventio olla aika uskottavakin hypoteesi. Hypoteesia tulee Basingerin mukaan kuitenkin tarkastella aina koko relevantin aineiston valossa. Tällöin tulee selittää myös, onko käsite ’interventoiva Jumala’ sopusoinnussa kaiken muun kokemuksellisen datan kanssa. Mitään objektiivisia kriteerejä eri näkemyksellisten perspektiivien arvioimiseen ei Basingerin mukaan ole. Basingerin mukaan voi olla perusteetonta väittää, ettei Jumalaa todellisuudessa ole, mutta ei-teistien ei tarvitse sitoutua mihinkään tämänkaltaiseen ontologiseen väitteeseen. Basinger korostaa, että pahan ongelma on ei-teistille riittävä peruste hylätä teistinen selitys ilman, että häntä voidaan pitää dogmaattisena. Ks. Larmer 1984; Basinger 1987, erit. s. 23–25; Larmer 1989; Basinger 1990a;

teologiset kriteerit johdetaan olemassa olevista yliluonnollisen olennon tai olentojen luonnetta ja intressejä koskevista uskomuksista.<sup>575</sup> Mitä tässä tarkoitetaan teologialla ja miten teologia pääsisi yhteisymmärrykseen Jumalan luonteenpiirteistä, siitä Boden ei puhu mitään.<sup>576</sup> Koska Boden puhuu useasta yliluonnollisesta ”voimasta” ja ”olennoista”, hänen teologiansa näyttäisi tarkoittavan paremminkin uskontotiedettä kuin perinteistä länsimaista monoteististä teologiaa.<sup>577</sup> Prosessiteologisesti ajattelevan John Polkinghorne<sup>578</sup> mukaan taas usko luonnonlainvastaiseen ihmeeseen riippuu ”jumalallisesta johdonmukaisuudesta” (*divine consistency*). Tällä hän tarkoittaa tiettyä luonnossa havaittavaa johdonmukaista jumalalliseksi tulkittua piirrettä, josta päättäminen on Polkinghorne mukaan teologinen kysymys. Piirteiden tulkinnassa on Polkinghorne mukaan muistettava, että on kyse analogisessa mielessä persoonan johdonmukaisuudesta, joka voi ennustamattomissa tilanteissa olla yllättävä. Polkinghorne ottaa esimerkiksi sähkövastuksen katoamisen tietyissä olosuhteissa. Hänen

---

Basinger 1990b; Larmer 1994; Basinger 1995; Larmer 1997.

- 575 Boden 1969, 144 (kursivointi alkuperäinen): ”In some, imaginable, cases we should be being unreasonable if we seriously hoped for some eventual scientific explanation of the phenomenon in question; and in these cases there might or might not be some plausible grounds for attributing the event to the intervention of some supernatural [supernatural] power, and of thus regarding it as ‘miraculous’ in the traditional sense. Which, if any, supernatural power was in fact responsible could only be decided on theological grounds, the criteria being drawn from previously held beliefs about the nature and interests of the being or beings possibly concerned.” Ks. muista tiedoista Boden 1969, 142–143. Bodenin tiedekäsitystä voidaan luonnehtia resultaristis-dogmaattiseksi, koska siinä oletetaan, että jotkin tieteelliset käsitykset eivät enää muutu. Tällainen jo olemassa olevaan tai entiseen tietoon yhteensovittaminen viittaa oikeutus- ja totuusnäkemysten osalta koherentismiin tai matiliseen foundationalismiin.
- 576 Näiden seikkojen pois jäänti on sikäli ymmärrettävää, että Bodenin ensisijainen tarkoitus kirjoituksellaan ei ollut yliluonnollisuusihmeiden episteeminen eksplikointi, vaan kumota Guy Robinsonin ihmeitä vastaan esittämät väitteet; Boden 1969, 137; Robinson 1967. William J. Abraham pitää ihmettä ”Jumalan suorana tekona” ja hänen mukaansa usko ihmeisiin ei sulje pois kriittistä tieteellistä historiantutkimusta. Myös Abrahamin mukaan historiatieteen tulee ottaa huomioon koko konteksti, kaikki relevantit tekijät – myös ”teologiset” – selittäessään tapahtumia; Abraham 1982, 39, 152–162, 173, 175, 189.
- 577 Myös Douglas K. Erlandson haluaa kiistää uskovan olevan täysin irrationaalinen ihmeuskossaan. Erlandson viittaa Paul Dietlin näkemykseen (Dietl 1968, 132), jonka mukaan uskova ei pidä mitä tahansa yliluonnolliselta näyttävää tapahtumaa ihmeenä, vaan vain sellaista tapahtumaa, joka sopii hänen Jumalansa luonteenpiirteisiin; Erlandson 1977, 417, 423–424, 428. Erlandsonia käsiteltiin jo tämän tutkimuksen luvussa III.5.2. Norman L. Geislerilla on ihmeiden identifioitavuudesta Erlandsonin kanssa samantyyppinen käsitys: ihme voidaan identifioida Jumalaan liittyvillä luonteenpiirteillä (– if God exists, then miracles are identifiable in Godlike characteristics (theological, moral, etc.)); Geisler 1982, 123, ks. myös s. 61–75; Geisler 1999d. C. Stephen Evansin mukaan ihmeen uskottavuutta tulee arvioida sen mukaan, onko ihmekertomus uskottava suhteessa siihen, mitä Jumalasta ja hänen tarkoituksistaan (*purposes*) tiedämme; Evans 1996, 155–161; ks. myös Evans 1994, 196–203; Evans 1982, 117. Myös Keith Wardille Jumalan tarkoitusten tunteminen on keskeinen ihmeiden epistemologisessa arvioissa; Ward 2002, erit. s. 744–749. Richard H. Bube kertoo suppeasti ja perustelematta, että tunnistamme yliluonnollisuusihmeen ”mahdollisuuden ja historiallisen tapahtumisen” siitä, että se ei noudata Jumalan normaalia toimintatapaa (*pattern*); Bube 1989.
- 578 Polkinghorne ajattelee Jumalan teot ensisijaisesti prosessiteologisesti eli sellaisiksi, että ne eivät riko Jumalan luomisessa asettamaa luontoa. Polkinghorne haluaa kuitenkin ottaa kantaa sellaisten ihmeiden epistemologiaan, joita hän kutsuu ihmeiksi ”tiukassa merkityksessä”, joista nyt on kyse; Polkinghorne 2002, 753–757. Ks. Polkinghornein käsitteellisesti-ontologisen ihmekäsityksen arviointia tämän tutkimuksen luvussa II.4.3. ja tarkempaa arviota prosessiteologisen ajattelun epistemologiasta tämän tutkimuksen luvussa III.5.2.

mukaansa tähän liittyvä fysiikan laki auttaa ymmärtämään, että vaikka tämänkaltaiset yllättävät piirteet luonnonilmiöiden käyttäytymisessä saattavat näyttää selittämättömilta, ne ovat kuitenkin selitettävissä syvemmällä johdonmukaisuuksilla. Polkinghorne mukaan hyvä Jumala ei kuitenkaan tee pahoja tekoja eikä rationaalinen Jumala tee irrationaalisia tekoja.<sup>579</sup>

Toinen metodologisesti optimistinen tapa puolustaa uskoa jumalan tekemään ihmeeseen – Jumalan toimintatapoihin ja hänen tekojensa tarkoituksiin vetoamisen ohella – on vedota uskonnolliseen kontekstiin. Esimerkit tällaisesta ajattelusta tarjoavat Stephen S. Bilynskyj ja William Lane Craig. Stephen S. Bilynskyj pitää uskoa ”Jumalan aiheuttamaan fyysiseen mahdottomuuteen” oikeutettuna.<sup>580</sup> Pelkkä luonnollisten selitysten puuttuminen ei riitä oikeutukseksi oletamaan luonnonlainvastaiselle tapahtumalle yliluonnollista syytä. Siihen tarvittava riippumaton ja ratkaiseva peruste on Bilynskyjin mukaan tapausten uskonnollisuudessa. ”Juuri tapahtuman uskonnollinen konteksti sekä tapahtuman kelpoisuus joksikin mahdolliseksi totunnaiseksi merkiksi tuossa kontekstissa oikeuttavat pidättäytymään luonnollisten syiden jatkoetsinnältä.”<sup>581</sup>

---

579 Polkinghorne 2002, 753–754 (kursivointi alkuperäinen): ”Making this claim points us to what is the central issue in relation to belief in the miraculous, understood in the strict sense [i.e. involving an apparent violation of a law of nature], and that is the issue of *divine consistency*. The essential problem is not scientific in character – for, strictly speaking, science is incapable of adjudicating claims for the occurrence of unique events –. The real problem is theological. It is theologically inconceivable that God acts as a capricious magician or conjurer, doing something today that God did not think of doing yesterday and will not be bothered to do again tomorrow. So, the question of divine consistency is the central problem to address in relation to the credibility of the miraculous. Yet we must remember that this divine consistency is the consistency of a ”person” (in some stretched and analogical sense), –. In unprecedented situations, persons may act in quite unexpected ways, –. Divine consistency certainly does not consign God never to do something radically new. – God will neither will nor do anything that is not in accord with the divine character. The good God cannot do evil deeds; the rational God cannot act irrationally. Thinking about the laws of physics can give us a simple model for how deep underlying consistency can be combined with the most surprising variations of consequence.” Muista tiedoista ks. Polkinghorne 2002, 753–757.

580 Oikeutukselle Bilynskyj asettaa neljä peruskriteeriä: a) Tapahtuman E evidenssin tulee olla vähintään yhtä hyvä kuin jollakin sellaisella historiallisesti hyväksytyllä mutta epätavallisella tapahtumalla, joka on samalla tavalla tutkimuksen kannalta ajallisesti ja paikallisesti etäinen kuin tapahtuma E. b) Sellaiset selitykset ovat teennäisiä ja *ad hoc*, joissa tapahtuman E selitykseksi viitataan kausaalisesti relevanttien luonnollisten agenttien luonteisiin ja/tai kykyihin. c) Minkään luonnollisen agentin puolesta ei ole mitään muuta evidenssiä, kuin tapahtuman E selittämättömyys. d) Tapahtuman E yliluonnolliselle selitykselle on jotakin evidenssiä – sellaista, joka on riippumaton E:n selittämättömyydestä. Bilynskyjin mukaan ensimmäinen kohta vaatii apriorisesti mahdottomilta tuntuville tapahtumille tasapuolista epistemologista kohtelua tavallisina pidettyjen tapahtumien rinnalla. Toinen kohta kertoo Bilynskyjin mukaan siitä, että ihmeuskoon ei vaadita absoluuttista varmuutta ja että se voi siitä huolimatta olla oikeutettu. Kolmas ehto takaa Bilynskyjin mielestä, ettei jotakin toistaiseksi tuntematonta luonnollista agenttia suljeta laskuista pois. Neljäs ehto erottaa yliluonnolliset agentit tuntemattomien luonnollisten agenttien joukosta. Ks. Bilynskyj 1983, 222–224, 229–239. Robert Hamburgerin ehdot muistuttavat Bilynskyjin ehtoja; Hamburger 1980, 600–603. Hamburger 1987, 435–436, 441. Ks. myös kritiikkiä Hamburgerille: Schlesinger 1987, 221–222; Chrzan 1984, 17–18; Langtry 1985a, 123–131.

581 Bilynskyj 1983, 225: ”At this point the religious significance of a miraculous event becomes important. It is the religious context of the event and its fittingness as a possible conventional sign in that context which allows suspension of the search for a natural explanation for an event. This is because the religious context of an anomalous event provides an alternative to naturalistic explanation.” Ks. myös Bilynskyj 1983, 224 ja

Bilynskyjin essentialismille perustuva näkemys<sup>582</sup> ei ole kovin kiinnostava varsinkin, kun ratkaiseva termi uskonnollinen konteksti jää lopulta kehällisiksi Jumala-käsitteen kanssa. Hän ei myöskään problematisoi jumalan luonteenpiirteiden tuntemista eikä jumalan olemassaoloa.<sup>583</sup> Samoin käsittelemättä jää kysymys useammasta jumalasta tai useammasta uskonnosta, joissa kaikissa tietty ihme voisi olla yhtä hyvin selitettävissä. Bilynskyjin näkemys oikeutuksesta on foundationalistinen, koska hän olettaa jotkin totuudet muuttumattomiksi. Nuo totuudet perustuvat, kuten Bilynskyj itsekin toteaa, terveen järjen -teorian mukaiseen päättelyyn.<sup>584</sup>

William Lane Craigin vahvassa evidentialismissa puolestaan usko Jeesuksen ylönousemusihmeeseen voi olla aidosti niin sanottu perususkomus ja siten osa ihmisen rationaalista toimintaa.<sup>585</sup> Craigin mukaan hypoteesia, että *Jumala* nosti Jeesuksen ylös kuolleista, tulee punnita niiden tosiasioiden valossa, että tapahtuma sattui tietyssä uskonnollis-historiallisessa kontekstissa. Kontekstiin kuuluvat muiden muassa seikat,

226–229. Myös George N. Schlesinger perusteleekin teistin ja ei-teistin kantojen keskinäistä eroa teistin näkemällä ”uskonnollisella merkityksellisyydellä”; ks. Schlesinger 1987, 229. Myös H. D. Lewis katsoo tietomme ihmeistä olevan uskottavimmillaan silloin, kun keskenään yhtenevät (*concomitance*) tapahtumat eivät näytä selittyvän tavallisella tavalla ja kun mukana on jokin uskonnollinen osatekijä (*religious factor*); Lewis 1965, 305.

582 Bilynskyjin essentialismi ja vahva evidentialismi tukeutuu Keith Yandellin näkemykseen, jonka mukaan on tiettyjä ruohonjuuritason totuuksia (*garden-variety generalisations*), jotka eivät kumoudu edes niin sanottujen tieteellisten vallankumousten yhteydessä; Bilynskyj 1983, 230–232. Ks. tarkemmin Yandellin näkemysten esittelyä tämän tutkimuksen luvussa II.3.3.

583 ”Uskonnollinen merkitys” ja ”Jumalan teko” ovat Bilynskyjille kumpikin toistensa välttämättömiä ehtoja: jos jokin fyysisesti mahdollinen tapahtuma havaitaan Jumalan teoksi, sillä Bilynskyjin mielestä ”täytyy olla uskonnollista merkitystä.” Toisaalta jos tapahtumalla ei ole uskonnollista merkitystä, sitä ei voi kutsua ihmeeksi eikä siis Jumalan teoksi. Tapahtuman tulee olla piirteiltään Bilynskyjin mukaan sentyyppinen, että Jumalalla olisi voinut olla syytä tehdä sellainen sen sijaan, että olisi antanut luonnon jatkaa kulkuaan. Tämä tietenkin edellyttää jotain teoriaa Jumalan luonteesta, minkä Bilynskyj myöntää. Kun tämä tiedetään, voidaan Bilynskyjin mielestä tasapuolisesti verrata kumpi selitys – luonnollinen vai yliluonnollinen – selittää tapahtuman paremmin; Bilynskyj 1983, 225–226. Bilynskyj kyllä sivumennen antoi yhden määritelmän uskonnolliselle merkityksellisyydelle, mutta se jäi kehälliseksi; ks. tämän tutkimuksen lukua II.4.5., jossa tätä selitetään tarkemmin.

584 Bilynskyj 1983, 231–234: ”Thus the belief that an event is a miracle, because it cannot be explained by current scientific theory, may not be absolutely certain but it certainly may be justified. That is, it may be acceptable though not beyond reasonable doubt. – – Thus corresponding to [Keith Yandell’s idea of] garden-variety generalisations, there are some beliefs concerning the dispositions of natural agents which are not subject to revision in the course of a paradigm change. – – These beliefs, i.e., that fire has the power to burn wood, that dynamite has the power to explode, that water has the power to dissolve salt, etc., are not indubitable or incorrigible, but they do seem to have as good epistemic credentials as other common sense beliefs about everyday experience, beliefs such as there is an external world, or that that which is seen by naked eye in ordinary conditions does, in fact, exist. – – Thus despite the possibility of a shift in scientific paradigm, there is a class of knowledge of natural powers such that identification of an event as a real miracle may be justified.”

585 Craig 1989, 71–73 (kursivointi alkuperäinen): ”[luku II] *Rationality of Belief in a Miracle* – – If Jesus is risen and present through His Spirit in the lives of people today, then belief that He is alive might be taken, like the belief in God, to be a properly basic belief and therefore part of the deliverance of reason.” Craigin artikkeli on osa laajempaa artikkelikeskustelua Jeesuksen ylönousemuksen rationaalisuudesta. Kiistää keskeisesti selittää keskustelijoiden kesken vallitseva implisiittinen näkemysero mahdollistisen ja vahvan rationaalisuuden välillä; ks. Davis 1984; Habermas 1985; Davis 1985; Keller 1988; Davis 1990; Keller 1990.

että Jeesus näyttäytyi elävänä kuolemansa jälkeen, että Jeesuksen ruumis oli poissa haudasta ja että opetuslapsilla oli vankka usko Jumalan herättäneen Jeesuksen. Näitä tosiasioita tulee Craigin mukaan arvioida tavallisten historiatieteellisten kriteerien pohjalta, kuten selitysvoima, selitysala ja uskottavuus. Tällä tavoin arvioitaessa ihmeet ovat Craigin mukaan ”uskottavasti identifioitavissa”.<sup>586</sup> Craigin vahva foundationalistinen evidentialismi tukeutuu implisiittisesti verifioinnin osalta niin sanottuun konfirmaatioajatukseen, että kun tietylle hypoteesille kerätään tarpeeksi yksittäisiä osatodistuksia, todennäköisyys hypoteesin uskottavuudesta kääntyy yli sen, mikä puhuu sitä vastaan. Totuuden Craig ymmärtää korrespondenssiteorian mukaisesti ja hänen havaintokäsityksensä on realistinen. Eniten Craigin näkemystä suhteessa muihin kirjoittajiin leimaa kuitenkin hänen kritiikittömyytensä lähteiden luotettavuutta kohtaan. Esimerkiksi Jeesuksen ylösnousemuksen arvioinnissa vaihtoehtoiset selitykset ovat vain, että joko Jeesus nousi luonnollisesti tai Jumala herätti hänet kuolleista. Craig ei pohdi vaihtoehtoa, että ylösnousemuskertomus tai sitä tukevat muut kertomukset voisivat olla epähistoriallisia. Craig luottaa hyvin kritiikittömästi Raamatun kertomuksiin. Craigin rationaalisuuskäsitys on radikaalia foundationalismia niin sanotun reformoidun epistemologian muodossa, jossa tietyt uskonnolliset uskomukset katsotaan aidoiksi perususkomuksiksi. Nykyisessä epistemologisessa keskustelussa on kuitenkin kiistanalaista, voidaanko edes teistisen jumalan olemassaoloa pitää tällaisena aitona perususkomuksena.<sup>587</sup> Vielä hankalammalta tuntuu olettaa yhden uskonnon tietyn

---

586 Craig 1998, luku *Miracle* (kursivointi alkuperäinen): ”The evidence for the laws of nature relevant in this case makes it probable that a resurrection from the dead is naturally impossible, which renders improbable the hypothesis that Jesus rose naturally from the grave. But such evidence is simply irrelevant to the probability of the hypothesis that God raised Jesus from the dead. That hypothesis needs to be weighed in light of the specific evidence concerning such facts as the post-mortem appearances of Jesus, the vacancy of the tomb where Jesus’s corpse was laid, the origin of the original disciples’ firm belief that God had, in fact, raised Jesus, and so forth, in the religio-historical context in which the events took place and assessed in terms of the customary criteria used in justifying historical hypotheses, such as explanatory power, explanatory scope, plausibility, and so forth. When this is done, there is no reason *a priori* to expect that it will be more probable that the testimony is false than that the hypothesis of miracle is true. Given the God of creation and providence described in classical theism, miracles are possible and, when occurring under certain conditions, plausibly identifiable.” Ks. samanlaista arviota myös Craig 1989, erit. s. 67–73. Craigin kanssa samantyyppinen evidentialismi on Robert Youngilla. Hän kutsuu tapahtumaa ihmeeksi, jos tapahtuman toteuttaneessa ”alkuehtosarjassa dominoivana tekijänä on Jumala”. Kriittisen historiantutkijan tulee toimia mahdollisessa ihmetapauksessa aivan samalla tavalla kuin muutoinkin historiallista kohdetta tutkiessaan. Hänen tulee Youngin mukaan kartoittaa kaikki elinkelpoiset selityshypoteesit ja valita niistä paras. Youngin epistemologia on siis selvästi eksplanatismia; Young 1972a, 123–126 ja Young 1972b, 34. Ks. myös Tan Tai Wein kritiikkiä Youngille ja Youngin vastinetta tähän; Tan 1974; Young 1980. Myös Michael P. Levine puhuu Jumalan luonteesta tai uskonnollisesta kontekstista epistemologisessa osuudessaan, ks. tämän tutkimuksen lukua III.5.1. Ks. myös Ian Walkerin vaatimusta jumaluuden luonteen ja uskonnollisen kontekstin tuntemisesta tämän tutkimuksen alaviite 378.

587 Ks. esimerkiksi Goetz 1983, 475–484; Abraham 1985, 93–96. Laajemmin foundationalismin ongelmista ks. esimerkiksi Lammenranta 1993, 136–143; Steup 1996, 89–110.



historiallisen tapahtuman, Jeesuksen ylösnousemuksen, olevan tällainen peruskommu, johon voisi uskoa oikeutetusti ilman perusteita.<sup>588</sup> Tällaista asennetta voitaisiin kuvata uskonnolliseksi foundationalismiksi, Craigin tapauksessa kristilliseksi foundationalismiksi ja apologeettiseksi evidentialismiksi, koska siinä on tunnusomaista katsoa uskonnollisesti kanonisoidun tekstin tai uskonnollisten oppien oikeuttavan ja todistavan toisia, niistä johdettuja luontoa ja historiaa koskevia uskomuksia tietyn uskonnollisen ryhmän sisällä. Viittaus tietyllä tavalla uskoviin henkilöihin tai ryhmiin tuo esiin fideistisen ja kollektiivisen oikeuttamisen piirteen Craigin evidentialismissa.<sup>589</sup>

Niillä jotka haluavat argumentoida vahvan evidentialismin mukaisesti yliluonnollisen olennon tekemän ihmeteen puolesta, ei ole helppo tehtävä. Eri käsitykset Jumalasta ja jumalista poikkeavat aika lailla toisistaan. Miten predikoida teko kaikille mahdollisille yliluonnollisille olennoille? Kriteerien tulisi spesifioida kaikille yliluonnollisille olennoille jotkin sellaiset yhteiset piirteet, jotka jollakin spesifillä tavalla erottavat ne luonnollisista olennoista. Esimerkiksi kaikilla ihmisillä on tietynlainen sormenjälki tai veren koostumus, jota millään eläimellä ei ole. Realistisen havaintoteorian pohjalta näiden tuntomerkkien jättämien jälkien perusteella voidaan tietyssä tilanteessa perustellusti päätellä, oliko jonkin tapahtuman aiheuttaja ihminen vai

---

588 Myöhemmissä kirjoituksissa Craig suhtautuu lähdekritiikkiin vakavammin eikä enää tuo esiin ylösnousemususkoa peruskommuksena. Vahva konfirmaatioon perustava evidentialismi on kuitenkin säilynyt; ks. Craig 1997, erit. s. 247 ja 261; Copan & Tacelli 2000, 31–39, 46–51, 56–59, 63–65, 162–206. Muusta filosofiselta pohjalta käydystä ylösnousemuskeskustelusta ks. Quinn 1978; van Inwagen 1978; Miethe 1987; Carnley 1987; Cavin 1993; Martin M. 1998; Davis 1999; Swinburne 2003; Wright 2003; Tunc 2004; Martin 2005. Stephen T. Davis perustelee pitkälle Craigin tyyliisesti ihmeuskoa myös Jeesuksen veden viiniksi muuttamisen ihmeeseen; Davis 1986, erit. s. 437–439. Muista kirjoituksissa, joissa viitataan lyhyesti yliluonnollisuusiheen kontekstiin sen episteemisenä tukena, mutta ei käsitellä asiaa sen syvällisemmin, ks. Pearl 1988b, 333; Wykstra 1978, luku *The Challenge of the Contemporary Analytic Approach*; Mawson 2001, 54–57; Nichols 2002a, 713–714. Myös J. C. Thorntonilla ja Francis J. Beckwithillä oli osana argumentaatiota viittaus uskonnolliseen kontekstiin. Näistä kirjoittajista tarkemmin ks. tämän tutkimuksen alaviitettä 567 ja lukua III.5.3.

589 Craigin kaltaista apologeettista argumentointia edustaa myös Richard L. Purtill. Koska todistus (*proof*) ymmärretään historiatieteessä eri tavalla kuin matematiikassa, luonnontieteessä tai filosofiassa, Purtill on halukas sanomaan vain, että ihmeille on saatavilla pätevä historiallinen todistus. Historiallisen todistuksen yksityiskohtainen esittäminen vaatisi kuitenkin uppoutumista detaljitietoon, mitä Purtill ei omien sanojensa mukaan voi tehdä kirjoituksensa suppeuden takia. Purtill 1976, 43. Sisällöllisesti täysin sama teksti on myös kirjoituksessa Purtill 1978, 72–73. Samoin Kenneth W. Kempin mukaan Jumalan tekemille ihmeille on ”selvä raamatullinen evidenssi”. Toinen peruste on, että tunneimme luonnon ilmiöitä niin hyvin, että ei jää kyseenalaiseksi, mikä on joidenkin luonnon ilmiöihin liittyvien ihmeiden takana; Kemp 2000, 185–191. Jotkin fideistisen asenteen piirteet näkyvät Craigia selvemmin John W. Montgomerylla ja Stanley L. Jakilla. Montgomery sanoo haluavansa puolustaa ihmeitä ”perinteisen kristillisen apologian” linjalla. Hänen apologiansa käyttövoima on yrittää puolustaa ”Jeesuksen uskonnollisten väitteiden jumaluudesta johtuvaa vakuuttavaa luonnetta ja Hänen ylösnousemuksensa ihmeellisyydestä johtuvaa jumaluuttaan”; Montgomery 1978, erit. s. 145–146. Stanley L. Jakin mukaan ihmeistä vakuutetaan Jumalan armon avulla, joka puolestaan on läheisesti sidoksissa tosiasioihin – niihin, jotka voidaan kuulla, nähdä ja koskettaa. Ihmeille on Jakin mukaan myös Raamatussa todisteita. Tällainen raamatullinen ”realistinen epistemologia” sijoittuu ”klassisten äärvaihtoehtojen, positivismin ja idealismin väliin”; Jaki 1999, 91–95.

jokin eläin. Mitään tällaista universaalia identifiointimerkkiä ei kukaan ole ihmekeskustelussa esittänyt kaikille yliluonnollisille olennoille. Jos jumalalla tarkoitetaan jonkinlaista klassisen teismin mukaista yliluonnollista olentoa (kaikkivoipa, kaikkietävä, ruumiiton, hyvää tahtova jne.), kuten useilla kirjoittajilla näyttää olevan mielessään, tulisi tällaisen olennon puolesta argumentoivan lisäksi määritellä sellaiset ehdot, joiden perusteella tällainen olento voidaan erottaa esimerkiksi ei-kaikkivoivista olennoista tai vaikkapa pahansuovista ruumiittomista kaikkietävistä olennoista.

Jos taas halutaan perustella vahvan evidentialismin mukaisesti uskoa nimenomaan jonkin erityisen yliluonnollisen olennon, esimerkiksi kristillisen Jumalan, tekemään tekoon, joudutaan vielä suurempien epistemologisten ongelmien eteen. Riittääkö vetoaminen joihinkin tiedettyihin Jumalan luonteenpiirteisiin tai toimintatapoihin? Regularistiselta pohjalta arvioiden olisi oltava tarpeeksi useita tarpeeksi selviä ihmetapauksia, joiden pohjalta saataisiin erityispiirteet kristillisen Jumalan tyypillisestä toiminnasta ja käyttäytymisestä (*action patterns*). Miten varmistuttaisiin siitä, että kyseessä on juuri kristillinen Jumala? Pelkästään mahdollisuus, että uskova voisi muodostaa tämäntyyppisiä malleja Jumalansa toiminnasta, tai edes huomio, että joitakin toimintamalleja tosiasiaassa on olemassa, ei vielä missään objektiivisen rationaalisuuden merkityksessä riitä perustelemaan uskoa Jumalan tekemään tekoon. Ongelma, jota monet kirjoittajat eivät näytä tiedostavan, on myös, että kristilliseen Jumalaan uskovatkaan eivät ole yksimielisiä siitä, mitkä seikat tulisi valita Jumalan toiminnan tunnistamisen välttämättömiksi ja riittäviksi ehdoiksi. Noiden toimintamallien tulisi olla riittävän yksityiskohtaisia, jotta ero mahdollisiin muihin yliluonnollisiin olentoihin tulisi selväksi. Lisäksi yhtenevyys asianomaisen mallin ja todellisen tapahtuman välillä tulisi olla riittävän suuri. Metodologista optimismia kannattaville olisi myös perusteltava, miksi on perustellumpaa pitää tapahtumaa juuri tietyn Jumalan tekona sen sijaan, että pidättäydyttäisiin ylipäätään ottamasta toistaiseksi kantaa siihen, kuka tai mikä oli ihmeellisen tapahtuman syy. Kaiken lisäksi taustalla on ontologinen perusongelma, millä perusteella voidaan olettaa ylipäätään jumalien tai kristillisen Jumalan olemassaolo.

Riittääkö vahvan evidentialismin perustaksi vetoaminen tiettyyn uskonnolliseen tai muuten merkitykselliseen kontekstiin, jossa ihme tapahtuu? Näkemys, jossa vedotaan tapahtuman uskonnolliseen kontekstiin, on ontologisesti realistisempi kuin se, jossa vedotaan jumalan luonteenpiirteisiin. Kontekstiin vetoavat keskittyvät jumalan

tarkoituksien ja toimintatapojen spekuloinnin sijasta ihmeellisen tapahtuman konkreettisiin ominaisuuksiin. Ero ei kuitenkaan ole epistemologisesti arvioiden merkitsevä, koska kummassakin näkemyksessä edellytetään, että on olemassa jotakin etukäteistietoa – joko jumalan toimintatavoista tai uskonnollisesta kontekstista. Kehäpäätely ja essentialistinen presuppositionalismi heikentää tällaisten argumenttien vakuuttavuutta eikä tee niistä filosofisesti kovin kiinnostavia.

Edellä esitetty ongelmanasetteluvyyhti helpottuu huomattavasti, jos yliluonnollisuusihmeen todistamista ei lähestytä vahvasta evidentialismista ja jyrkästä ontologisesta realismista käsin, vaan tyydytään epistemisempään tai antirealistisempaan totuuskäsitykseen. Tämän suuntaisesta lähestymistavasta on joitakin esimerkkejä uusimmassa ihmekeskustelussa. Esimerkiksi Francis J. Beckwith argumentoi Swinburnen kanssa monessa suhteessa samalla tavalla ja tähän tukeutuen.<sup>590</sup> Beckwithin erikoisuus muihin tässä luvussa arvioituihin kirjoittajiin nähden on kuitenkin siinä, että hän katsoo evidenssin ”riittävyden” arvioimisen tapahtuvan viime kädessä parhaiten oikeudenkäyntiprosessissa.<sup>591</sup> Oikeustiede (*legal science*) on Beckwithin mukaan vuosisatojen saatossa luonut evidenssiä varten yleisiä kriteerejä ja kehittynyt hyväksi ja luotettavaksi keinoksi arvioida todistusten oikeellisuutta. Beckwith viittaa esimerkiksi siihen samankaltaisuuteen, mikä ihmeväitteillä ja oikeudenkäyntien todistajaväitteillä on keskenään.<sup>592</sup> Beckwith esittelee laajasti sellaisia oikeustieteen

---

590 Beckwith väittää olevan rationaalisia perusteita sille, että jumalaa voitaisiin pitää ihmeen aiheuttajana; ks. tarkemmin Beckwithin perusteita: Beckwith 1989a, 59–64. Beckwithin havainto- ja oikeusteoreettisena taustanäkemyksenä on tervien järjen -teorian mukainen oikeutus ja sen mukainen naiivi realismi eli vahva luottamus omiin havaintoihin. Beckwith katsoo ihmeen tekijän voivan olla mikä tahansa ”suuren voiman” omaava rationaalinen ei-inhimillinen agentti; ks. Beckwith 1989a, 7, 11–13. Kirjansa epistemologisessa osassa Beckwith kuitenkin näyttää puolustavan enimmäkseen kristillisen Jumalan tekemiä ihmeitä; ks. esimerkiksi Beckwith 1989a, 71–92. Uskonnollisen kontekstin Beckwith sanoi aiemmin tarkoittavan ”sellaista tapahtuman eksistentiaalista ja teleologista merkityksellisyyttä, joka auttaa päättelämään, että tapahtuma oli tieteellisesti selittämätön ja että sen aiheuttaja oli jumala.” Ks. Beckwith 1989a, 11–12. Beckwithin esityksessä on siis ainakin tältä osalta kehäpäätelyä, koska hän perustelee jumalaa ihmeen tekijäksi uskonnollisella kontekstilla, joka puolestaan määritellään jumalan avulla.

591 Tosin idea käyttää oikeusistuinta evidenssin arvioijana ei ole alun perin Beckwithin, minkä Beckwith itsekin tuo julkii. Beckwith viittaa ajatuksen varhaisimpaan esittäjään Hugo Grotiukseseen (1627). Uusimmista kirjoittajista Beckwith mainitsee Stephen Toulminin ja John W. Montgomeryn. Näiden kirjoitukset, joihin Beckwith viittaa, eivät kuitenkaan käsittele erityisesti ihmeitä; ks. Beckwith 1989a, 123–124. Juuri Beckwith soveltaa uusimmista kirjoittajista perusteellisimmin tätä vanhaa ideaa ihmeiden evidenssin arviointiin.

592 Oikeusprosessin vaihtoehdosta, historiatieteellisestä metodista, on ihmeväitteiden yhteydessä Beckwithin mielestä loppujen lopuksi aika vähän apua. Yhtenä syynä tälle Beckwith pitää sitä, että kaikki ihmeväitteet eivät ole historiallisia. Esimerkinä ei-historiallisesta ihmeväitteestä Beckwith kertoo tapauksen, jossa ”kuolinvuoteellaan maannut nainen parantui eilen syövästä”. Beckwith 1989a, 122–123: ”I believe that the legal model of evaluating evidence should be employed in judging whether or not it is reasonable to believe that a particular miracle has taken place. – The reason for opting for legal reasoning instead of historical method is three-fold. First, historical method, for the most part, is employed in evaluating the evidence for historical events, yet not all miracle-claims are 'historical'. For instance, if a woman was allegedly healed of cancer yesterday on her death-bed, Virginia, and we want to know whether this event has occurred, historical

piirissä kehitettyjä periaatteita ja perusteita, joita oikeusistuimet soveltavat tapahtuman historiallisuuden ja väitteiden totuuden arvioinnissa. Beckwithin mielestä myös ihmeen evidenssiä ja ihmeitä koskevien väitteiden totuutta arvioitaessa tulisi käyttää näitä samoja periaatteita ja kriteerejä.<sup>593</sup> Täsmällisellä ristikuulustelun menetelmällä voidaan Beckwithin mukaan erottaa oikeat ihmeet vääristä, arvioida näihin ihmeväitteisiin kohdistuvan uskon rationaalista varmuutta (*rationally warranted*) ja olla epistemisesti oikeutettu uskomaan, mitä todella tapahtui.<sup>594</sup>

Beckwithin oikeudenkäyntimalli edustaa totuuden evidentialisoinnissa niin sanottua sosiaalisen evidentialismin versiota puhtaimmillaan, koska siinä ajatellaan totuuden ratkeavan viime kädessä tietyn vaikutusvaltaisen ryhmän, tuomareiden ja lautamiesten, autoritaarisen äänestyspäätöksen perusteella.<sup>595</sup> Tällaisessa ajattelussa on selkeä reliabilistinen perusta, koska sen mukaan ratkaisevaa totuuden kannalta on juuri prosessi, millä totuuteen on päädytty. On huomionarvoisaa, että tällaisessa ajattelussa totuus tulee epistemologiseksi käsitteeksi ja suhteellistuu, koska siinä ei tavoitella totuuden vastaavuutta todellisuuden kanssa tai väitteiden yhteensopivuutta, vaan totuuteen riittää pelkkä konsensus mahdollisimman laajan ja sosiaalisesti arvovaltaisen subjektijoukon sisällä. Tällaista käsitystä totuudesta voidaan siksi kutsua konsensusteoriaksi.<sup>596</sup> Epistemisyydestään ja suhteellisuudestaan huolimatta myös

method is of little value.” Millä tavalla tällainen tapahtuma on ei-historiallinen, Beckwith ei kuitenkaan tarkemmin kerro. Muista tiedoista ks. Beckwith 1989a, 121–125.

593 Tällaisiksi ehdoiksi Beckwith mainitsee mm. ensiksikin, että todistuslausuntoevidenssin tulee olla vahvistettu muilla olosuhteisiin liittyvillä riippumattomilla todennäköisyyksillä, toiseksi että ihmeselityksen tulee olla yksinkertainen ja koherentti, sekä kolmanneksi että tapahtuneen kieltäminen ei saa olla ”*ad hoc* -aukkojen naturalismia”. Beckwith soveltaa näitä periaatteita ja kriteerejä esimerkiksi mormonismin piirissä esitettyihin ihmeväitteisiin. Ks. tarkemmin: Beckwith 1989a, 122–132.

594 Beckwith 1989a, 131: ”Another example of how the rigors of cross-examination can serve to separate the fraudulent miracles from the true ones can be seen in the alleged miracles associated with Mormonism: — Because of this solid counter-evidence, which serves as a cross-examination of the miracle-claims, belief in the Mormon miracles is not rationally warranted. Of course, if [Joseph] Smith’s supernatural visitations were confirmed by a good number of witnesses, supported by other circumstantial considerations and his experiences were evidentially inexplicable (although not logically inexplicable) apart from a miraculous interpretation, then a Mormon would be within his epistemic rights in believing that Smith’s miraculous tales really happened.”

595 Sosiaalisesta evidentialismista ks. tarkemmin: Stenmark 1995, 141–147. Uusimmissa kirjoituksessaan Beckwith ei enää käytä oikeusistuntomallia, mutta perusnäkökulma ihmeiden epistemologiaan on muuten säilynyt samanlaisena; ks. Beckwith 1993, 131–135; Beckwith 1997, 91–98; ks. myös Evan Falesin kritiikkiä tähän: Fales 2001, 11–13 sekä Beckwithin vastinetta: Beckwith 2001. Myös R. Douglas Geivett ja Gary R. Habermas näkevät ihmeet essentialistisesti ja myös heidän ajattelussaan on selkeä sosiaalisen rationaalisuuden komponentti. He ajattelevat totuuden perustuvan foundationalistisesti ja reliabilistisesti asiantuntijoihin, joiden kirjoituksia he ovat kirjaansa halunneet koota; Geivett & Habermas 1997c, erit. s. 276–278.

596 Uusimmassa ihmekeskustelussa on esiintynyt joitakin sellaisia näkemyksiä, joissa ajatellaan tieteen konsensusteorian mukaisesti pääsevän ajan mittaan yksimielisyyteen siitä, että jotkin tapahtumat ovat ihmeitä. Esimerkiksi Loren Haarsman mukaan tiede voisi joskus päätyä pitämään jotakin tapahtumaa ylläluonnollisena; ks. Haarsma 2003b, 83–94; Haarsma 2003a. Konsensusteoriaan perustuu myös Jeffrey B.

konsensusoteoria on kuitenkin vahvaa evidentialismia, koska siinä ajatellaan ihmeuskolle löytyvän jotkin yleiset ja kaikille hyväksyttävät universaalit perusteet.

#### 5.4. Negatiivinen evidentialismi

Tässä alaluvussa otetaan tarkasteluun sellaiset kirjoitukset, joissa on joko haluttu kiistää ylipäätään mahdollisuus perustellusti uskoa yliluonnolliseen ihmeeseen tai joissa on ainakin yritetty kumota tai vähätellä perusteita uskoa yliluonnollisen olennon aikaansaamaan, ihmeenä pidettyyn tekoon.<sup>597</sup> Jyrkimpien kantojen mukaan perusteltu usko ihmeisiin yliluonnollisen olennon tekoina ei ole jollakin tavalla periaatteessakaan mahdollista. Maltillisimpien mielestä tällainen ihmeusko on jossakin mielessä mahdollista, mutta sille ei ole tosiasiallisesti hyviä tai vakuuttavia perusteita – ainakaan toistaiseksi ja kaikkia sitovasti. Kaikilla tämän luvun kirjoittajilla näkökulma ihmeuskoon on vahvan evidentialismin mukainen, mutta negatiivinen siinä mielessä, että he haluavat tietyin perustein vastustaa uskoa ihmeisiin.

Vahvinta negatiivista evidentialismia edustaa Charles B. Fethe. Hän haluaa kiistää ylipäätään teististen tekoselitysten voivan toimia selityksinä. Peruste tälle on hänen mukaansa siinä, että teistiset selitykset eivät täytä selitysten perusvaatimuksia, jotka antavat tapahtumien selityksille merkityksen ja pätevyyden. Jo aiemmin on Fethen mukaan osoitettu, että teistiset selitykset eivät ”esimerkiksi kykene identifioimaan

---

Russellin näkemys, jonka mukaan tieteen ei tulisi niin itsetyytyväisesti soveltaa ”naturalistista reduktiota” ja jättää ihmeitä ja muuta ”metanormaalia” pois selitysvaihtoehdoistaan; Russell J. [1997].

597 Myös J. L. Mackie ja Antony Flew määrittelivät ihmeeseen yliluonnollisen aspektin, mutta heidän epistemologinen vastustuksensa kohdistui ihmeen luonnonlainrikkoutuvuuteen ja selitettävyyteen, joten ne käsiteltiin jo tämän tutkimuksen luvussa III.4.3. ja III.4.4. Kumpikin sai osakseen myös yliluonnollisuuspuoleen kohdistuvaa kritiikkiä, jossa etupäässä syytettiin yliluonnollisuuden dogmaattisesta kieltämisestä. Kuten tämän tutkimuksen yllä mainituissa luvuissa todettiin, Mackien tapauksessa tällainen kritiikki on osuvampaa kuin Flew’n kohdalla. Richard Otte keskittyy kritiikissään erityisesti Mackien yliluonnollisuuspuoleen; Otte 1996. Flew’n yliluonnollisuuspuoleen antavat kritiikkiä Norman Geisler ja Paul Fitzgerald. Geisler esimerkiksi syyttää Flew’ta ”antisupernaturalismista” ja ”kritiikittömyydestä”; Geisler 1982, 37–41, 90–94; Fitzgerald 1985, 55–56. Ks. myös Tan Tai Wein kritiikkiä; Tan 1972b, 24–25. Francis J. Beckwith sen sijaan on ainoa, joka kritisoi Flew’ta selvästi nimenomaan tämän yliluonnollisuusihmettä vastaan esittämistä epistemologisista kannanotoista. Beckwithin mukaan Flew on väärässä vaatiessaan teistiltä evidenssiä Jumalan olemassaololle, jotta tämä voisi ”olla rationaalinen”. Jos luonnonlain rikkoutuminen tapahtuu tietyssä ”uskonnollisessa ja historiallisessa kontekstissa tietyllä hetkellä”, Beckwithin mielestä ”sillä on merkitys ja tarkoitus”. Tämän takia uskova on Beckwithin mielestä ”kaikki episteemiset oikeudet väittää tapahtuman syynä olevan jokin rationaalinen olento, joka on normaalin tapahtumakulkujen ulkopuolella.” Beckwith 1989a, 103. Ks. yleisarviota Beckwithistä tämän tutkimuksen luvussa III.5.3.

selityspenstansa, eivät käytä ennustamisprinsippiä eivätkä kohtaa falsifioimisriskiä”. Fethen mukaan tekona tarkasteltaessa teistiset selitykset aiheuttavat enemmän ongelmia kuin poistavat niitä. Fethe itse katsoo, että kausaalinen vaikuttaminen on ainoa vaikuttamisen tapa ja että myös intentionaalinen toiminta on palautettavissa siihen. Kaiken lisäksi Jumalaan viittaavat tekoselitykset kärsivät Fethen mukaan aivan erityisistä ongelmista. Koska ylluonnollinen olento on aikaan ja paikkaan rajoittumaton, sen intentionia ei voida yhdistää olennon aika-avaruudessa tapahtuviin tekoihin samalla tavalla kuin esimerkiksi ihmisen. Toinen seikka, joka koskee ihmisenkin tekoa mutta on erityisen ratkaiseva Jumalan teossa, on, että teon tekijän antamaa kielellistä informaatiota intentionistaan (*public utterances*) ei tule suoraan samaistaa itse intentioneihin. Kielelliset ilmaukset ovat Fethen mukaan vain keinoja päästä selville, mitkä ovat tekijän todelliset intentionit. Ne eivät ole sama kuin intention. Teon seuraus voi joskus olla aivan muuta, miksi tekijä sen tarkoitti.<sup>598</sup>

Fethen kritiikki kielellisen informaation ”lähdekritiikistä” puree hyvin sellaisiin ihmettä puolustaviin kirjoituksiin, joissa vedotaan Jumalan luonteesta ja päämääristä saatuun informaatioon. Monet Jumalan ilmoitukseen vetoavat kirjoittajat eivät yleensä suhtaudu kriittisesti itse informaation sisältöön. Vielä vähemmän ihmeen puolustajat ovat pohtineet teon teorian kannalta intentionia koskevan kielellisen informaation ja itse intention keskinäistä suhdetta.<sup>599</sup>

Kuten tässä tutkimuksessa on jo todettu, Fethen ajatusten taustalla on selvästi episteeminen ja antirealistinen lähestymistapa teon ja sitä koskevan intention

---

598 Fethe 1976, 415: ”Faith in science and belief in miracles have always been at odds with one another —. —. — what was seen once as a competition between equal possibilities is now viewed as mere shadowboxing, with the theistic explanation being dismissed as not even a contender. — It [a theistic explanation] cannot, for example, precisely identify its explanans; it does not use predictive principles nor does it take the risk of falsification. — I shall try to show in this paper that action theory raises more problems than it solves and that it cannot be used to evade the criticisms which have been leveled at the theistic account of miracles.” Fethe 1976, 420: ”Public utterances are thus only a means, though the most significant means, for discovering intentions.” Fethe 1976, 422: ”But arguments of this [action based] kind cannot save the theist’s case, for the theist is relying here on a concept of causality which cannot be transferred from the human to the divine. What destroys the argument is the assumption of divine transcendence. A human intention can be related to an action by causal uniformity because both intention and action are distinct elements within the spatiotemporal universe, but the intention of a being who is transcendent, not limited or conditioned by space or time, obviously cannot be related to a spatiotemporal event in a comparable way. How a transcendent being can be related to events in the space-time world without limiting his transcendence is one of the great puzzles in theology, a puzzle which is only accented and not solved by resting the theistic position on miraculous events.” Fethe 1976, 418: ”What we must assume is some sort of connection between the thinking and the action, and the only connection which will do the job and provide the reason with an explanatory function is the causal connection: the reason led to or produced the appropriate action.” Muista tiedoista ks. Fethe 1976, 417–420.

599 Esimerkiksi Richard Swinburne, johon Fethekin viittaa, vetoaa tällaisiin informaatioihin; ks. tarkemmin tämän tutkimuksen lukua III.5.3.

keskinäiseen suhteeseen. Hänen mukaansa teon aikomus ja siihen yhdistetty teko eivät välttämättä liity mitenkään toisiinsa.<sup>600</sup> Hänen kausaalinen teon teoriansa on reduktiivinen sikäli, että sen mukaan kaikki teot voidaan palauttaa kausaalisiksi tapahtumiksi. Jos kuitenkin kausaalisuuden ajatellaan ulottuvan kaikkiin tapahtumiin, myös ihmisen tahdon valintoihin, tästä seuraa moraalinen ongelma ihmisen vastuullisuudesta, niin sanottu Laplacen dilemma. Fethen arvioita mentaalisuuden redusoituvuudesta kausaalisuuteen puoltaa kuitenkin huomio, että vaikka nykyiset teoriat intentionaalisen teon ei-kausaalista luonteesta ovatkin Laplacen dilemman takia ymmärrettäviä, ne eivät ole kovin vakuuttavia, koska niissä ei ole kyetty eksplikoimaan ei-kausaalista vaikuttamista muuten, kuin että se ei ole kausaalista.<sup>601</sup> Fethellä on hyvin luja luottamus tieteeseen ja sen selityksiin, joiden hän katsoo käytännössä syrjäyttäneen kaikki teistiset selitykset. Fethen kriittinen asenne ihmeuskoa kohtaan perustuu hänen omaksumaansa tieteellisen realismin mukaiseen todellisuuskäsitykseen. Koska Fethe vetoaa pääasiallisesti teististen selitysten muodolliseen vajavuuteen, hänen näkemystään voi kutsua formaaliseksi negatiiviseksi evidentialismiksi.

Michael Martin katselee kysymystä Fetheä maltillisemmin, vaikka sanookin vastustavansa kristinuskkoa ja puolustavansa ateismia. Hän tarkastelee ihmeitä osana näiden kahden vakaumuksen välistä evidentialista taistelua siitä, mitä rationaalisen henkilön tulisi perustellusti ja oikeutetusti uskoa. Hän myöntää, ettei ole mitään apriorista syytä kieltää, että ihmeitä Jumalan suorana tai epäsuorana vaikutuksena voisi olla, eikä ole myöskään mitään syytä, miksi niille ei voisi olla hyvää evidenssiä. Sen sijaan vaikeat aposterioriset esteet tulisi Martinin mukaan ylittää, ennen kuin ihmeiden voidaan väittää tapahtuneen. Erityisesti Jeesuksen väitetyn ylösnousemuksen ja inkarnaation suhteen Martin päätyy siihen, että rationaalisen henkilön ei tulisi niihin uskoa.<sup>602</sup> Niitä vastaan puhuvat hänen mukaansa seuraavat kolme seikkaa. Ihmeen puolustajan tulisi ensinnäkin kyetä osoittamaan, että tiede ei kykene

---

600 Ks. tämän tutkimuksen lukua II.4.2.

601 Ks. esimerkiksi Ginet 2003a ja Goetz 1988. Laplacen dilemma tarkoittaa karrikoidusti väitettä, että ihmisiä ei tulisi pitää vastuullisina teoistaan, koska he ovat determinististen ja universalististen kausaaliketjujen vankeja; ks. tarkemmin mm. Madden 1991, 135.

602 Martin 1990, 208: "I must conclude that there is no a priori reason for there not to be miracles – no reason even for there not to be good evidence for miracles. However, there are difficult a posteriori obstacles to surmount before one can claim that miracles have occurred in either the direct or the indirect sense." Martin 1991, 96: "I conclude that the available evidence should lead a rational person to disbelieve the claim that Jesus was resurrected from the dead around A.D. 30." Martin 1991, 156: "Belief in the Incarnation is clearly unjustified. Not only is the evidence for the Incarnation lacking but it is incoherent and conceptually problematic." Ks. Martinin kirjoitusten tavoitteista: Martin 1990, 24–26, 188–192; Martin 1991, 3–15.

tulevaisuudessakaan selittämään ihmeeksi väitettyä tapahtumaa. Tiede saattaa löytää jonkin tähän mennessä tuntemattoman luonnonlain, joka selittää erikoisen tapahtuman luonnolliseksi. Toiseksi tulisi voida osoittaa, että väitetty ihme on todennäköisemmin aito kuin pelkästään näennäinen (*apparent*). Tämä on hankalaa, koska näennäisiä ihmeväitteitä voi syntyä mitä erilaisimmista syistä. Tällaisia ovat muiden muassa petos, vilppi, salajuonet, huhut ja virrehavainnot. Kolmanneksi luonnonlait eivät ehkä ole deterministisiä vaan statistisia, joten se, mitä pidetään ihmeenä, ei ehkä olekaan luonnollisesti tai yliluonnollisesti aiheutunut vaan voi olla myös täysin aiheuttamattomasti syntynyt (*uncaused*).<sup>603</sup> Martinin mukaan kaikki muut vaihtoehtoiset hypoteesit ovat todennäköisempiä kuin ihmehypoteesi.<sup>604</sup>

Martinilla oikeutettu ja perusteltu tieto on lähes yhtä kuin tieteellinen, erityisesti luonnontieteellinen tieto. Oikeutusajattelu on siis joko empirististä foundationalismia, jossa luonnontiede on tiedon perusta, tai koherentismia, jossa oleellista on saada kaikki tieto koherenssiin luonnontieteellisen tiedon kanssa. Martinin oikeutusajattelussa voidaan nähdä myös jonkinlainen reliabilistinen komponentti, koska hän katsoo myös tiedon syntymekanismin olevan merkittävä oikeutetulle tiedolle. Martinin totuusteoreettinen ajattelu on realistista koherentismia. Verifiointi on Martinin mukaan probabilistista todennäköisyyden keräämistä eli jonkinlaista konfirmointia kumulatiivisen todistuksen tapaan. Todennäköisyyden Martin ymmärtää lähinnä episteemiseksi eli tietämättömyydestä johtuvaksi. Rationaalisuus on Martinille yhtä kuin universaalisesti tieteellisesti todistettu eli se on niin sanottua vahvaa, objektiivista rationaalisuutta, jossa ei sallita eri henkilöillä tai eri tilanteissa rinnakkaisia ja keskenään ristiriitaisia näkemyksiä. Martinin suhde ihmeiden epistemologiaan voidaan sanoa olevan skientististä maltillista negatiivista evidentialismia. Skientististä se on siksi,

---

603 Martin 1991, 74–76: "The advocates of Jesus' resurrection must argue that it is probable that Jesus being restored to life will not be explained by future science utilizing heretofore undiscovered laws of nature. Given scientific progress of the last two centuries such a prediction seems rash. -- The difficulty here lies in knowing if the conflict is genuine or is merely apparent. This brings us to the second great obstacle that has to be overcome in establishing a miracle. Believers in miracles must argue that it is more probable that the conflict is genuine than apparent. -- Deception, fraud and trickery can also make it appear as if a conflict has occurred. -- Further, alleged miracles may be due not to some trick or fraud but to misperception based on religious bias. -- Finally, it might be the case that what we thought were strictly deterministic laws are in fact statistical laws. These are compatible with rare occurrences of uncaused events. Thus, the events designated as miracles may be wrongly designated; they may be uncaused in the sense of being neither naturally nor supernaturally determined. Advocates of the miracle hypothesis, then, must show that the existence of miracles is more probable than the existence of some uncaused events." Ks. myös Martin 1990, 196–198.

604 Martin 1990, 199. Ks. myös samansisältöistä sovellutusta Jeesuksen ylösnousemuksen arvioimiseen: Martin 1991, 76.



koska hän tukeutuu keskeisesti siihen, että luonnontiede on pätevin evidenssin hankkija. Negatiivista se on siksi, koska hän katsoo, ettei yliluonnollisuusihmeisiin tulisi evidenssin puuttumisen takia uskoa. Maltillista se on siksi, että hän kuitenkin myöntää evidenssiä voivan periaatteessa olla.<sup>605</sup>

Jason A. Beyerin negatiivinen evidentialismi on huomattavasti episteemisempi kuin kahden edellisen kirjoittajan. Beyerin metodi on verrata teismien ja filosofisen naturalismin selityksiä keskenään ja katsoa, kumpi selittää paremmin ihmekertomukset ja kertomukset uskonnollisista kokemuksista. Hän pitää, toisin kuin Fethe, teistisiä selityksiä selityksinä ja katsoo jopa, että niille on olemassa jotain evidentialista tukeakin. Beyer arvioissaan tulee kuitenkin siihen lopputulokseen, että filosofinen naturalismi selittää ihmekertomukset paremmin kuin teismi. Perusteena hän esittää, että naturalistiset selitykset ovat yhtenäisempiä, niillä on enemmän selityksellistä syvyyttä ja ne sopivat paremmin yhteen sekä fyysisen että psykologisen nykytieteen kanssa.<sup>606</sup>

---

605 Ks. lisää Martinin reliabilistisesta asenteesta: Martin 1991, 76–87. Martin kävi Stephen T. Davisin kanssa erillisen keskustelun Jeesuksen ylösnousemuksen todennäköisyydestä, joka alkoi Martinin kritisoitua erästä Davisin julkaisemaa kirjaa; keskustelusta ks. esimerkiksi Martin M. 1998; Davis 1999; Martin 2005). Nicholas Humphreyn asenne on Martinin tavoin voimakkaasti negatiivista evidentialismia uhkuvaa. Hän haluaa pamfletissaan osoittaa, ettei kenenkään tulisi uskoa mihinkään ihmeväitteeseen, ei myöskään kristinuskon tai Raamatun ihmeväitteisiin. Evidenssiä sellaisesta ei ole, niin pitkälle kuin Humphrey tietää, koskaan ollutkaan olemassa (*there has never, so far as I know, been such evidence at all*); Humphrey 1996, 138. Myös Humphrey tukeutuu voimakkaasti luonnontieteeseen; ks. Humphrey 1996, erit. s. 23–28, 93–99, 114–116, 198–205. Humphreyllä on lisäksi voimakas reliabilistinen ja psykologisoiva ote; Humphrey 1996, erit. s. 167–187. Humphreyn tyypillisesti Bruce L. Flamm korostaa, ettei koko modernin tieteen historian aikana ole yhtään väitettä yliluonnollisesta ilmiöstä kyetty toistamaan tarkasti kontrolloiduissa olosuhteissa; Flamm 2004, 12. Phillip H. Wiebe ja Robert Larmer ovat käyneet lyhyen reliabilismin perusteita sivuavan keskustelun siitä, voiko Raamatun kirjoittajien ihmekertomuksien luotettavuutta nostaa tosiasia, että he kertovat muista, tavallisista historiallisista asioista luotettavasti. Wiebe tarkastelee asiaa verifiointin konfirmaation kannalta ja pitää Raamatun kirjoittajien luotettavuuden lisääntymistä kyseisellä perusteella kyseenalaisena; ks. Wiebe 1993, erit. s. 118. Larmer pitää Wieben konfirmaatioteoriaa liian formaalisena arvioimaan todistajalausuntojen luotettavuutta. Lisäksi Wiebe Larmerin mukaan hyväksyy kriittikittömästi sellaisen uskon, että ihmeet eivät sovi yhteen tieteellisesti ymmäretyn universumin kanssa. Ks. Larmer 1996b, 121–130.

606 Beyer 2003, 1–2 (kursivointi alkuperäinen): "Comparing theism and philosophical naturalism as competing world-views, I will contend that it is philosophical naturalism that provides the best explanation for the whole range of our experience. — That is I do not contend that there is something *epistemologically defective* about theism. Rather, my contention is that, appealing to explanatory ability as the primary form of justificatory evidence, that the overall balance of the evidence supports naturalism rather than theism. — Hence my dissertation is limited to arguing for the superiority of one form of philosophical naturalism to the core elements of western theistic tradition." Beyer 2003, 148–149: "I have argued that naturalistic explanation is more unified, has greater explanatory depth, and fits better with contemporary science, both physical and psychological. I conclude from these that naturalism gives a superior explanation of the phenomena." Ks. myös Beyer 2003, 47. Ihmekertomusten lisäksi Beyer vertaa toisiinsa teismien ja naturalismin kykyä selittää maailman olemassaolo ja maailman järjestelmällisyys sekä pahuuden olemassaolo ja tarkoitus; Beyer 2003, 103–123, 150–190. Teismillä Beyer tarkoittaa, että olemassa vain yksi Jumala, joka on ikuinen, ei-fyysinen, moraalisesti täydellinen persoona, joka loi maailman, joka on kiinnostunut ihmisten hyvinvoinnista ja jolla on ihmisiä varten muitakin päämääriä, joka on yhteydessä meihin monin tavoin ja joka ylläpitää elämää. Tämän lisäksi teismiin sisältyy, että ihmisellä on vapaa tahto; ks. tarkemmin Beyer 2003, 9–40, 47. Naturalismilla Beyer tarkoittaa maailmankatsomusta, joka sisältää fyysikalistisen ontologian (mitään ei ole olemassa fyysikaalisen maailman ulkopuolella; fyysikaalinen on yhtä kuin spatio-temporaalinen), ontologisen reduktionismin (kaikki olemassa oleva koostuu perimmältään

Beyer metodi on, kuten hän itsekkin toteaa, abduktioon perustuvaa eksplanatismia.<sup>607</sup> Beyerin eksplanatismissa selityskyky (*explanatory ability*) on ensisijainen peruste, joka oikeuttaa pitämään tiettyä teoriaa tai maailmankatsomusta toista parempana.<sup>608</sup>

Ihmekertomukset selittyvät Beyerin mukaan parhaiten psykologisesti. Beyer kuitenkin kiistää ihmekertomusten syntyvän, kuten monet ateistit hänen mukaansa väittävät, melisairaudesta tai ihmisen mielen virhetoiminnoista. Selityksenä ei myöskään ole hänen mukaansa tietyt motiivit tai halut, kuten vilpillisyys. Beyerin funktionaalinen selitys perustuu ihmisen havaintojen ja päättelyn normaaliin käyttäytymiseen: ihmekertomukset ovat tuloksia epämääräisestä informaatiosta, kognitiivisesta kekseliäisyydestä ja taustauskomuksista. Täten ihmekertomuksissa (tai muissakaan uskonnollisen kokemuksen kertomuksissa) ei ole sinänsä mitään ongelmallista, koska sellaisten synty kuuluu Beyerin mukaan ihmismielen normaaliin toimintaan, tai normaaliin virhetoimintaan. Beyerin mielestä teististä selitystä heikentää myös huomio, että teistin pitää keksiä monille ihmeille kaksi selitystä: ensiksi hänen pitää keksiä teistisesti hyväksyttävä selitys itse ihmeelliselle tapahtumalle ja sen lisäksi hänen pitää keksiä selitys sille, miksi sen kanssa sisällöllisesti ristiriidassa olevat aiemmat selitykset ovat syntyneet.<sup>609</sup>

tietynlaisista fundamentaalista osista; fysiikan tehtävä on määrittää ne), selitysten redusioimattomuuden (muita kuin ontologisia selityksiä ja varsinkin lakiselityksiä ei redusoida muuhun), metafyyssisen realismin ja epistemologisen objektivismin (fyysisen maailman luonne ja rakenne ovat riippumattomia niistä koskevista uskomuksista; uskomukset voivat olla tosia, jos ne kuvaavat oikein tuota todellisuutta; ei ole globaalia teleologisuutta) ja tieteen (*science*) ilman skientismia (tiede on paras, vaikkakaan ei ainoa, keino saada tietoa); ks. tarkemmin Beyer 2003, 40–47.

607 Beyerin mukaan hänen eksplanatismissaan annetaan epistemologinen etusija sellaiselle päättelylle, jolle Peirce antoi nimen abduktio. Abduktio eli retrodiktio tarkoittaa päättelyä, jossa edetään vastakkaiseen suuntaan kuin deduktiossa, johtopäätöksestä premisseihin eli vaikutuksista syihin. Abduktiossa johtopäätöksestä ja tunnetusta premissistä päätellään tuntematon premissi näiden keskinäisen koherenssin eli yhteensopivuuden avulla. Abduktiivinen päätelmä ei takaa johtopäätöksen totuutta eli abduktiivinen päättely ei ole pätevää. Ks. tarkemmin tästä esimerkiksi Niiniluoto 1983, 154–156. On huomattava, että tässä tutkimuksessa eksplanatismi määritellään Beyeria väljemmin eikä sitä sidota abduktioon; ks. tarkemmin tämän tutkimuksen lukua III.4.3.

608 Beyer 2003, 2: "Rather, my contention is that, appealing to explanatory ability as the primary form of justificatory evidence, that the overall balance of the evidence supports naturalism rather than theism." Selityksistä Beyer näkee funktionaaliset paremmiksi kuin strukturaaliset. Funktionaalisilla selityksillä Beyer uskoo välttävänsä hukkumasta siihen sofismin suohon, johon nykyuskonnonfilosofia tässä asiassa on hänen mukaansa joutunut; Beyer 2003, 4. Beyer 2003, 64: "Explanationism gives epistemological priority to what Pierce called 'abductive inference', more commonly known as inference to the best explanation. According to explanationism, it is explanatory considerations that guide both theory-construction and theory-justification. More important for my project in this dissertation is the latter; theories are justified on the grounds that they provide the best explanation for the currently available data."

609 Beyer 2003, 7: "Chapter 5 will address reports of miracles and religious experiences. I will argue for the superiority of a naturalistic explanation that accounts for such reports psychologically. However, unlike those atheists who would wish to attribute such reports to mental illness or some sort of cognitive dysfunction, I will attempt to explain such reports by appeal to our ordinary cognitive functioning. Using recent research on heuristics and biases in human reasoning, I argue that we can understand such reports as a product of ambiguous information, cognitive heuristics and background beliefs. I also charge that theist must

Kuten Beyer itsekin toteaa, hänen epistemologiansa on – ainakin ihmeiden osalta – leimallisesti psykologisoivaa. Vaikka hän sanoo olevansa realisti, hän redusoi ihmekertomukset hyvin suoraviivaisesti psykologisiksi funktioiksi. Vaikka hänen omat selityksensä ovat realismiin pohjautuvia, muiden selitykset, joissa on realistista viittausta yliluonnolliseen, hän kuitenkin selittää episteemisiksi, jopa antirealistisiksi. Oikeutusteorian Beyerillä voidaan sanoa olevan näissä näkemyksissä psykologisoivaa eksplanatismia: oikeutus perustuu parhaaseen psykologiseen selitykseen. Uskomukset selitetään uskomusten psykologisten syntymekanismin avulla ihmismielen kognitiivisten toimintojen tuloksiksi. Beyerin evidentialismin vakuuttavuutta vähentää, että hän tukeutuu eksplanatismissaan keskeisesti abduktioon. Abduktiotahan pidetään yleensä heuristisena metodina eikä sen oikeutusta pätevän päättelyn metodina pidetä siitä syystä kiistattomana.<sup>610</sup> Koska Beyer ei itse ole kognitiivisen psykologian asiantuntija, hän joutuu turvautumaan muiden tieteelliseen asiantuntemukseen. Tämän tähden hänen oikeutusajattelussaan on myös sosiaalisen rationaalisuuden aspekti.<sup>611</sup> Beyerin verifointiajattelu viittaa konfirmointityyppiseen malliin, jossa kahdelle tai useammalle kilpailevalle teorialle kerätään kummallekin perusteita ja katsotaan minkä puolelle vaaka kallistuu. Beyerin asennetta ihmeiden epistemologiaan voi kokonaisuutena kuvata kuitenkin erittäin maltilliseksi negatiiviseksi evidentialismiksi; negatiiviseksi, koska hän kiistää ihmeille olevan tarpeeksi evidentialista tukea, ja erittäin maltilliseksi, koska hän myöntää teismillä kuitenkin tosiasiallisestikin olevan – eikä vain voivan olla, kuten esimerkiksi Martin sanoi – jotain evidentialistista tukea.<sup>612</sup>

---

typically offer two non-unified explanations for such reports: one for those the theist believes genuine, and other for those he does not.” Beyer 2003, 132–133 (kursivointi alkuperäinen): “Beliefs that a miracle has occurred or that one has had an experience of God are generated by the same belief-forming mechanisms that generate other beliefs. MRs [miracle reports] and RERs [religious experience reports] need not be explained as deliberately fraudulent. Rather, like other mistaken beliefs, they are explained as a result of the normal functioning (or normal *mal*-functioning, as the case may be) of our cognitive mechanisms.” Ks. myös Beyer 2003, 124–126, 132–146.

610 Ks. esimerkiksi Niiniluoto 1983, 154–155, 301; Boyd 1991, 212; BonJour 2002, 146.

611 Tieteellä ylipäätyään on hyvin keskeinen sija Beyerin epistemologiassa kuten myös ontologiassa. Vaikka hän kiistää edustavansa ehdotonta skientismia, hänen näkemyksensä, ainakin ihmeiden osalta, on käytännössä skientistinen. Totuus on Beyerille realistia korrespondenssia totuudenkaltaisuuden merkityksessä. Ks. esimerkiksi Beyer 2003, 65: “– if naturalism is the best available explanation this is because naturalism possesses verisimilitude.”

612 Myös Aviezer Tuckerin näkemys ihmeistä on eksplanatismien, psykologisoiva ja tieteelliseen realismiin luottava. Hän katsoo, että alhaiset todennäköisyydet sinänsä eivät ole syy hylätä jotakin hypoteesia, ei edes ihmeen sisältävää hypoteesia. Tieteellisessä historian tutkimuksessa hypoteeseja ei ole yleensä hylätty pelkästään sen takia, että niillä on ollut alhainen aposterioritodennäköisyys, vaan vasta sitten, jos vaihtoehtoinen teoria on toistuvasti ja johdonmukaisesti selittänyt paremmin sekä aikaisemman teorian evidenssiaineiston että sen anomaliat; Tucker 2005, 381. Niin sanottu kirjallisuuskriittinen tutkimus on Tuckerin mielestä käytännössä osoittanut yhtäältä sen, että ihmekertomukset ovat harvoin kirjaimellisesti totta, mutta toisaalta sen, että ne eivät ole myöskään merkityksetöntä siansaksaa. Paras selitys moniin

Uusimmassa ihmekeskustelussa on ollut aika yleistä viitata tieteen toimintaan perusteena sille, että yliluonnollisiin ihmeisiin ei tulisi uskoa. Monet hylkäävät uskon yliluonnollisuusihmeeseen sillä perusteella, että tieteellinen toiminta kärsisi tai jopa lamaantuisi.<sup>613</sup> Esimerkiksi Malcolm M. Diamond tukeutuu hyvin keskeisesti tieteeseen, erityisesti luonnontieteeseen, ihmeen epistemologiaa tarkastellessaan. Hänen mukaansa on järkevää (*reasonable*) hylätä ihmeenomaisten tapahtumien yliluonnolliset tulkinnat ja uskoa aina luonnollisen syyn aiheuttaneen tapahtuman. Tärkein perustelu tälle on, että yliluonnollisten syiden hyväksyminen maksaisi liikaa eli se estäisi tieteen toimintaa. Tällä Diamond tarkoittaa tieteen ”autonomian menetystä”. Diamondin mukaan tieteen historian valossa tiedemiehet kykenevät pitkällä aikavälillä selvittämään tapaukset, jotka näyttävät nyt selittämättömiltä. Kun tiedemiehet kohtaavat selittämättömän ilmiön, olisi Diamondin mukaan lähinnä surkuhupaisaa, jos he ottaisivat todesta yliluonnollisen syyn ja kutsuvat paikalle paavin tutkijaryhmän asiaa pohtimaan. Luonnollisiin selityksiin tyytyminen on myös siitä syystä hyvä vaihtoehto Diamondin mielestä, että se ei vaadi minkään uskonnollisesti tärkeän tai olennaisen käsitteen uhraamista.<sup>614</sup>

Diamondin väitteet ihmeiden ja tieteen keskinäisestä suhteesta saivat laajaa

ihmekertomuksiin Tuckerin mielestä on, että poliittisista, uskonnollisista ja institutionaalisista syistä johtuen ne on keksitty ja kirjoitettu satoja vuosia jälkikäteen; Tucker 2005, 386–389. Vaikka Tuckerin evidentialismia voidaan kuvata jopa skientistiseksi, se on kuitenkin maltillista sikäli, että hän ei mitenkään periaatteellisella tasolla suhtaudu ihmekertomuksiin skeptisesti. Tuckerin lähestymistapaa voidaan kutsua psykologisoivaksi, koska siinä kertomukset ihmeistä selitetään etupäässä sellaisten ihmisten psykologisten lainalaisuuksien ilmentyminä, jotka ihmekertomuksia ovat kehittäneet ja välittäneet. Ihmekertomukset voivat Tuckerin mukaan opettaa meille paljon ihmisten ”kiinnostuksen kohteista, kilpailuhengestä, kuulijakunnasta, henkilöhistoriasta ja uskomussysteemeistä”; Tucker 2005, 388.

- 613 Christopher Cherry pitää tieteellisen metodin kannalta mahdottomana, että ihmeitä voitaisiin koskaan havaita siinä tapauksessa, että Jumala käyttäisi ihmeen aikaansaamiseksi vain ”empiirisiiä menetelmiä”. Jos Jumala käyttäisi tapahtuman aikaansaamiseksi vain ”empiirisiiä menetelmiä”, siitä Cherryn mukaan seuraa, että samat muutokset maailmassa olisivat voineet tapahtua myös ilman hänen tekoaan. Jos Jumala tekee ihmeet empiirisesti tuottamalla ne luonnossa jo olevista asioista, se pakottaa Cherryn mukaan kohteilemaan kaikkia tapahtumia ”luonnollisina”, tieteellisesti selitettävänä tapahtumina”. Sen tähden Cherryn mukaan on aina väärin sanoa, että jotakin ei olisi voinut tapahtua ilman Jumalan vaikutusta. Siksi Cherry esittää, että ihmettä ei tulisi ymmärtää tapahtumaksi, jonka Jumala tekee ”empiirisellä menetelmällä”, vaan tapahtumaksi, jossa Jumala luo tyhjästä jotain aivan uutta tai hävittää jotakin tyystin olemattomiin (*annihilation-creation model*); ks. Cherry 1974, 234–244. On kuitenkin huomattava, että Cherry puhuu epäkoherentisti Jumalan vaikutuksesta toisaalta realisena tapahtumana ja toisaalta havaittavana ilmiönä. Cherry tarkoittaa ”Jumalan empiirisillä keinoilla” empiirisesti *havaittavia* keinoja. Cherry sekoittaa keskenään reaalio-ontologisen ja epistemologisen näkökulman. Hän ei näytä ymmärtävän, että jos emme tiedä tapahtuman olevan reaalisesti Jumalan aikaansaama, siitä ei välttämättä seuraa, että se ei ole Jumalan aikaansaama.

- 614 Diamond 1973, 323: ”To summarise: it is reasonable to reject the supernatural interpretations of ‘miraculous’ occurrence because (1) The record shows that, in the long run, scientists come up with explanations of events that seem to defy natural explanation. (2) To accept supernatural interpretations of events that can be naturally observed would impede the work of scientists at the operative level by forcing them to sacrifice their autonomy. (3) By contrast, naturalistic interpretations of naturally observable events do not require a sacrifice of any concepts that are important and integral to religion.” Ks. myös Diamond 1973, 313–321. Diamondin ajatuksiin tukeutuu omissa kannanotoissaan Robert H. Ayers; ks. Ayers 1980, 249. Diamondin kanssa pitkälle samanlainen näkemys tieteellisten ongelmien selitettävyydestä on William E. Stempseyllä; Stempsey 2002, 7–8.

huomiota osakseen. Diamondin väitettiin syyttää vedonneen tieteen autonomian menetykseen<sup>615</sup>, kiistäneen ihmeiden rationaalisuuden käsitteellis-ontologisella tasolla<sup>616</sup> tai kannattaneen metodologisen naturalismin lisäksi ontologista naturalismia.<sup>617</sup> On kuitenkin helppo havaita Diamondin tekstistä, että kahta jälkimmäisintä Diamond ei ainakaan tehnyt. Hän nimenomaan kieltää epäävänsä ihmeiltä mahdollisuutta niin määritelmällisellä kuin tulkinnallisellakaan tasolla. Hän vain sanoo, että usko

- 
- 615 Richard Fern katsoo, että tapahtumaa voidaan aivan hyvin pitää ihmeenä ja samalla jatkaa luonnollisen syyn etsintää. Tällä tavoin tieteen ei tarvitsisi Fernin mukaan menettää mitään, kuten Diamond pelkäsi. Fern väittää lisäksi, että Diamondin väitteiden taustalla on implisiittisesti humelainen kanta, joka kiistää kaiken mahdollisuuden perusteltuun ihmeuskoon; Fern 1982, 344–345. Myös John B. Gill kiisti Diamondin väitteet, että tiede menettäisi autonomiansa. Koska tieteen tulokset eivät ole lopullisia, tiede voi todeta ihmeen tapahtuneen ja myöhemmin tarvittaessa korjata kantaansa; ks. Gill 1977, 21–23. Diamondin kanssa tieteellisen toiminnan epäonnistumiseen vedoten uskoa yliluonnollisuusihmeeseen vastustaa myös R. A. Stanford; ks. Stanford 1997. Mielenkiintoista on, että tieteellisen toiminnan kohtaloa on käytetty ihmeiden vastustuksen lisäksi ihmeiden puolustamiseen. Esimerkiksi Margaret Boden, Richard Swinburne, William J. Abraham ja George N. Schlesinger puolustavat uskoa yliluonnollisuusihmeisiin tieteen toiminnan lukiutumisen estämiseen vedoten. Ks. Boden 1969, 140–141; Swinburne 1970, 31–32; Abraham 1982, 27, 33–35; Abraham 1985, 156–157; Schlesinger 1987, 229. Muita tieteen ja ihmeiden keskinäiseen suhteeseen liittyviä kommentteja ks. esimerkiksi Robinson 1967, 155–163; Pratt 1968, 256–257; Mulder 1971, 137–138; Gill 1977, 22–26; Erlandson 1977, 424–427; Montgomery 1978, 151–152; Ayers 1980, 249; Basinger 1980a, 140–142; Fern 1982, 348; Bilynskyj 1983, 199–202, 225 ja Thornton 1984, 224–227.
- 616 Esimerkiksi Douglas K. Erlandson sanoo Diamondin argumentin olevan revisio Guy Robinsonin argumentista eli yliluonnollisuuden jonkinlainen käsitteellis-ontologinen sulkeminen tieteen ulkopuolelle. On kuitenkin syytä huomata Robinsonin ja Diamondin argumenttien välillä oleva merkittävä ero: Robinson haluaa ensisijaisesti vain kiistää ”sekulaarin ihmeen” eli luonnollisen tai tieteellisen selitysmättömyyden olevan tyhjä käsite, kun taas Diamond argumentoi selvästi yliluonnollisen ihmeen rationaalisuutta vastaan; ks. Erlandson 1977, 419; Robinson 1967, 155–158; Diamond 1973, 323. Norman L. Geisler pitää Diamondin ja Robinsonin kantoja lähes identtisinä; ks. Geisler 1982, 54, alaviite 84 s. 160. Myös Leon Pearl ja Douglas Odegard samaistavat Robinsonin ja Diamondin näkemykset tieteestä mainitsematta näiden keskinäisestä erosta mitään; Pearl 1988b, 334; Odegard 1982, 43–44. Diamondin näkemysten samaistaminen Guy Robinsonin samansuuntaisiin mutta radikaalimpiin väitteisiin on oikeutettua sikäli, että Diamond antoi siihen itse aiheen toteamalla kerran yhtyvänsä Robinsonin väitteisiin ihmeen ja tieteen keskinäisestä suhteesta; Diamond 1973, 317. Näyttää kuitenkin siltä, ettei edes Diamond huomannut Robinsonin ja omien väitteidensä välillä olevaa ratkaisevaa eroa. Ero on siinä, että Diamond katsoi ihmeen rationaalisen hyväksymisen olevan mahdollista, mutta Robinson sanoi tämän olevan ”välttämättä mielivallan asia”; ks. Robinson 1967, 155–158. Toinen selvä ero näiden tutkijoiden välillä on, että Robinson puhui ihmeestä lopullisena luonnollisena selittämättömyytenä (ks. Robinson 1967, 159), kun taas Diamond puhui yliluonnollisuusihmeestä.
- 617 William J. Abraham kiistää, että yliluonnollisen selityksen todesta ottaminen tai edes hyväksyminen veisivät välttämättä tieteeltä autonomian. Näin ei Abrahamin mukaan käy, koska tiede voi määrätä itse periaatteet, joiden mukaan tällainen selitys hyväksytään; Abraham 1982, 181–186. Abraham on kuitenkin väärässä siinä, että Diamond olisi antanut ymmärtää tieteen aina katsovan, että jokaiselle tapahtumalle löytyy luonnollinen selitys eli että Diamond olisi metodologisen naturalismin lisäksi kannattanut ontologista naturalismia. Pääpiirteisään tähän väärään tulkintaan perustivat Diamond-kriittikkinsä myös Norman L. Geisler (Geisler 1982, 54–56) ja Stephen Bilynskyj (Bilynskyj 1983, 201–202). Ks. myös Theodore M. Drangen artikkelia, jossa eksplikoidaan ihmeiden osalta metodologisen naturalismin ja metafyyssisen naturalismin keskinäistä eroa. Drangen mukaan tiedemies tiedemiehenä noudattaa metodologista naturalismia eli naturalistista maailmankatsomusta, mutta tiedemies voi ajatella tieteen metodisesti rajalliseksi ja jättävän joitakin asioita tieteellisesti avoimiksi. Jos kuitenkin tiedemies muussa toiminnassaan uskoo yliluonnollisuusihmeisiin, hänellä on Drangen mukaan jollain lailla jakautunut mieli ja hänellä on osittain (uskonnollisessa elämässään) epätieteellinen ja tieteen vastainen näkökanta; Drange 1998, luku 2. *Scientists’ Attitudes*. Drangea voidaan kritisoida siitä, että hän samaistaa hyvin yksioikoisesti metodologisen naturalismin ja naturalistisen maailmankatsomuksen toisiinsa. Näyttää siltä, että Drangen mukaan naturalistiseen maailmankatsomukseen ei sisälly mitään tieteellisesti avoimeksi jätettyjä kysymyksiä. Jos näkemykseni Drangesta pitää paikkaansa, se tarkoittaa, että Drange on samaistanut naturalistisen maailmankatsomuksen skientistisen maailmankatsomukseen.

luonnollisiin syihin on järkevää (*reasonable*) tieteen kannalta. Eikä hän tässä yhteydessä vaatinut ainakaan suorasanaisesti tieteeltä mitään metafysiisiä sitoumuksia. Päinvastoin, Diamond sanoo pitävänsä periaatettaan vain ”tieteen pragmatiikkaan” perustuvana, eikä hän luulekaan kumoavansa ”supernaturalismia”.<sup>618</sup> Diamond ei pidä yliluonnollisen selityksen hyväksymistä periaatteessa mahdottomana. Diamond sanoo, ettei tähän ole ”mitään loogista estettä”. Ainoa peruste sellaisen torjumiseen on Diamondin mukaan siinä, että sellainen turhentaa tieteen tekemisen ”toiminnallisella tasolla”.<sup>619</sup> Diamond siis korostaa tieteen metodologista naturalismia ja metodologista optimismia; tiede kykenee pitkällä aikavälillä selvittämään selittämättömiltä näyttävät tapahtumat. Toisaalta Diamond myöntää, että jonkun voisi olla joistakin uskonnollisista lähtökohdista käsin järkevää pitää joitakin tapahtumaa ihmeenä ja yliluonnollisesti aiheutettuina – vaikkakaan tällainen ei ole Diamondin mukaan ongelmaton tieteen kannalta.<sup>620</sup> Viittaus yksittäisen henkilön mahdolliseen rationaalisuuteen osoittaa, että Diamondin oikeutusajattelussa on myös kontekstualisoivan rationaalisuuden elementti.

## 5.5. Kontekstualisoiva rationaalisuus

Edellisissä alaluvuissa kuvatus vahvan evidentialistisen otteen ohella ja sijasta joillakin kirjoittajilla on halua suhteellistaa eli kontekstualisoida ja subjektiivistuttaa yliluonnollisuusihmeeseen kohdistuvan uskon rationaalisuuden tarkastelua. Muutama

---

618 Diamond 1973, 316 (kursivointi alkuperäinen): ”Nevertheless, I intended to show that people who hold out for scientific explanations are not dogmatic, but reasonable. — I have already shown that the possibility of miraculous *occurrences* cannot be precluded by means of a priori arguments that focus on the definitions ‘miracle’ and ‘laws of nature’. Now I shall show that the same applies to a priori arguments that focus on the definition on ‘miracle’ in order to preclude the possibility of *interpreting* a happening in supernatural terms.” Diamond 1973, 321: ”The answer that I shall offer on behalf of the naturalistic interpretation is pragmatic. It recommends reliance on scientific explanations without pretending to be a conclusive refutation of supernaturalism.”

619 Diamond 1973, 321: ”Scientist, as scientist, must operate with autonomy, that is, they must set their own rules and referee their own games. Therefore, although nothing logically would prevent a scientist from accepting the supernatural interpretation of an utterly extraordinary occurrence, on the functional level, this would involve a sell out of science.” Ks. myös Diamond 1973, 323.

620 Diamond 1973, 321–322 (kursivointi alkuperäinen): ”It is all too human to want the best of both worlds; many people affirm science, but they want miracle too. One way of opting for both is to say that scientists can – without hindrance – pursue their objective of seeking natural explanations for all observable events. At the same time, the scientists themselves, and the rest of us, can remain open to the possibility that for some occurrences, such as the extraordinary cures at Lourdes [in France], no natural explanation will be forthcoming. In that case, it is reasonable to suppose that *these* occurrences are miracles and must be attributed to supernatural causes.”

kirjoittaja haluaa tarkastella ihmeuskon järkipärisyyttä ei-objektiivisen rationaalisuuden mukaisesti siten, että eri ihmisillä voisi olla vastakkaisia mutta silti yhtä rationaalisia kantoja ihmeistä. Tämän ryhmän kirjoittajat tulevat oikeutuskäsityksiltään lähelle ei-objektiivisesti ihmeitä lähestyviä kirjoittajia. Selkeää eroa ei näiden kahden ryhmän välille voi vetää, mutta suurin erottava seikka on siinä, että kontekstualisoivien kirjoittajien lähestymistapa ei ole niin selvästi deskriptiivistä tai fideististä kuin ei-objektivistien. Kontekstualisoivassa evidentialismissa ei hylätä objektiivisia perusteita etsivää evidentialismia. Vaikka keskustelu relativoidaan kontekstualisoinnilla, sillä ei haluta turhentaa evidentialismia, vaan vain etsiä sen avulla korkeamman tason objektiivisuutta. Siksi myös itse kiistanalaisiin asiakysymyksiin halutaan ottaa kantaa.<sup>621</sup>

Kontekstualisoivaa ajattelua edustaa muiden muassa J. A. Cover. Hänen näkemyksensä ihmeiden mahdollisuudesta perustuu – monien muiden näkemysten tavoin – intentionaalisen teon käsitteeseen. Teko saa Coverin mukaan aikaan ”aukon” luonnonlakien selittämässä todellisuudessa. Huomionarvoisaa on kuitenkin, että Cover miettii asiaa epistemologisesti viime kädessä siltä kannalta, mitä skeptikon ja toisaalta ihmeisiin uskovon on kummankin omalta kannaltaan rationaalista uskoa. Coverin mukaan kumpikaan osapuoli ei voi osoittaa toisensa uskoa irrationaalisiksi. Uskovon rationaalisuus riippuu hänen taustauskomustensa vahvuuksista hänelle itselleen. Taustauskomukset koostuvat Coverin mukaan uskonnollisesta kokemuksesta, Jumalan olemassaolon argumenteista ja niin sanotun yleisen ilmoituksen kautta saaduista uskomuksista. Jos uskovalla on hyviä syitä jollekin näistä taustauskomuksista, ne voivat olla riittävän vahvoja perustelemaan uskon siihen, että ihmeet eivät ole ”lainkaan erityisen epätodennäköisiä”. Perusteet voivat olla Coverin mukaan jopa niin vahvoja, että ne antavat aiheen olettaa jumalallista interventiota. Sellaisella henkilöllä sen sijaan, joka ei usko näihin taustauskomuksiin, puuttuu riittävät perusteet uskoa tällaiseen.<sup>622</sup>

---

621 Ks. ei-objektiivisesta keskustelusta tämän tutkimuksen lukua III.1.

622 Cover 1999, 345: ”Notice, then: in performing a free action, we do not violate any law of nature. Rather, free actions represent ‘gaps,’ events on which the law of nature get no grip –,” Cover 1999, 350 (kursivointi alkuperäinen): ”Is the believer irrational in accepting the occurrence of miracles? Well here too, the likelihood of gaps in nature, of instances where laws are silent, will for the believer depend on the antecedent probabilities assigned to other of his or her beliefs. – – their prior probabilities for that person may be sufficiently high to count as grounds for believing that gaps in nature – cases of laws being silent – are not particularly improbable at all. Indeed, the contents of these prior beliefs may be rich enough to invite the *experience* of divine intervention. – – then an unbeliever – sharing no such beliefs as those deliverances of religious experience and natural theology and faith might provide – may well lack sufficient grounds for believing that violations of law are not improbable.” Cover näyttäisi kuitenkin itse kallistuvan mieluummin uskovon kannalle. Cover nimittäin toteaa, että uskovon, joka haluaa puolustaa ihmeuskon rationaalisuutta, ei tarvitse suostua ”tuttuun” vaatimukseen teistisesti neutraalista evidenssistä; Cover 1999, 350. Muista

Cover tarkastelee ihmeuskoa selvästi subjektiivisen eikä objektiivisen rationaalisuuden näkökulmasta. Hänen rationaalisuuskäsityksensä on siis kontekstuaalinen siinä mielessä, että rationaalisuus riippuu kunkin henkilön omista taustauskomuksista.<sup>623</sup> Coverin näkemys evidentialisesta ihmeuskon oikeuttamisesta muistuttaa niin sanottua kumulatiivisen todistuksen rakennetta, jossa kullekin uskomukselle kerätään useita erillisiä perusteita ja ajatellaan niiden yhdessä nostavan väitteen todennäköisyyden tietylle, oikeutuksen kannalta tarpeeksi korkealle tasolle.<sup>624</sup>

Perusteellisimmin yliluonnollisuusihmeen epistemologiaa kontekstualisoivalla oteella tarkastelee David Basinger. Hän katselee ihmeuskon oikeutusta kolmelta eri kannalta ottamatta itse kantaa, mikä niistä on varsinainen tai tärkein näkökulma. Kolmesta näkökulmasta ensimmäinen on kysymys objektiivisesta rationaalisuudesta eli siitä, voisiko olla ”tilannetta, jossa kaikki rationaaliset henkilöt olisivat pakotettuja myöntämään Jumalan puuttuneen maallisiin asioihin”. Toinen ja eri kysymys Basingerin mukaan on, olisiko teistien koskaan oikeutettua väittää, että Jumala on suoraan puuttunut luonnon kulkuun.<sup>625</sup> Basinger siis erottaa universaalisen ja ei-universaalisen

tiedoista ks. Cover 1999, 345–350. Ks. myös Coverin alaviitettä 20, jossa hän kiittää saamastaan palautteesta kahta henkilöä, joista toinen on ”uskova” ja toinen ”skeptikko”. Coverin mukaan kumpikin on ”täysin rationaalinen” (*both are, I’m sure, perfectly rational*); Cover 1999, 352.

623 Kontekstuaalinen rationaalisuuskäsityksessään on myös Hugh Rice. Coverista poiketen subjektiivinen rationaalisuus perustuu Ricella eksplisiittisesti kunkin uskovan perususkomuksiin, joita ei ole johdettu mistään toisista uskomuksista. Uskomuksen rationaalisuus määräytyy sen mukaan, mikä suhde niillä on toisiinsa ja kuinka paljon ne kumulatiivisesti vahvistavat toisiaan. Ricen näkemys edustaa siis totuuden koherenssiteoriaa. Jos perususkomusten koherenssi toisiinsa on kasvanut tarpeeksi suureksi, on Ricen mukaan mahdollista, että jollakulla on järkevä perususkomus siitä, että Jumala on tehnyt tietyn teon maailmassa. Ricen mukaan voidaan myös mennä pidemmälle ja sanoa, että jollakulla voi olla järkevä usko Jumalan toimintaan perususkomuksista johdettuna uskomuksena. Jumalan toiminta ei kuitenkaan ole Rikelle aina perinteisen interventionistisen näkemyksen mukainen ihme, vaan Rice hahmottaa Jumalan toimintaa maailmassa prosessiteologian tapaan ensisijaisesti luomisen ja ihmisen toiminnan kautta. Rice 2000, 125–126. Idean näkemykseensä Rice kertoo saaneensa Alvin Plantingalta, joka tunnetaan niin sanotun reformoidun epistemologian keulahahmona. Reformoitu epistemologia katsoo edustavansa eräänlaista anti-evidentialismia, koska perususkomuksia ei oikeuteta toisilla uskomuksilla; ks. tarkemmin mm. Koistinen 1993, 69–81; Koistinen 2000b, 92–122; Stenmark 1995, 112–113. Michael P. Levine on selvimmän vastustanut ihmeuskoa perususkomuksena; ks. Levine 1988b, 156–170. Ks. myös tämän tutkimuksen luvussa III.5.3. esittämäni kritiikkiä William Lane Craigille, joka perustaa näkemyksensä perususkomuksille. Myös R. Douglas Geivettin ja Gary R. Habermasin perusteissa on pieni kontekstuaalisen rationaalisuuden komponentti: kunkin henkilön tulee toimia vastuullisesti oman saatavilla olevan evidenssinsä nojalla; Geivett & Habermas 1997a, 276–278. Myös monella muulla on sivumennen esillä ajattelussaan kontekstuaalisen rationaalisuuden komponentti; ks. Erlandson 1977, 426–427; Jantzen 1979, erit. s. 321–325; Thornton 1984, 221, 225–227, 229; Parsons 1986, 127–128, 153–156; Levine 1988b, 187; Corduan 1997, erit. s. 108–111. Kontekstuaalisesta rationaalisuudesta ks. tarkemmin Stenmark 1995, 301–311.

624 Cover 1999, 345–350. Myös Davis J. Bartholomew perustaa epistemologisen näkemyksensä ihmeistä vahvasti ajatukseen tieteen keräämän evidenssin kumulatiivisesta kasaantumisesta; Bartholomew 1996, 98.

625 Basinger & Basinger 1986, 81: ”Would it ever be justifiable to maintain that an event which we all agree has occurred is in fact a direct act of God? This question must be considered from two important perspectives: (3a) Would it ever be most plausible for all rational individuals to affirm that God has directly intervened? (3b) Would it ever be most plausible for theists to maintain that God has directly intervened? – We will first consider (3a) in some detail. Are considerations conceivable under which all rational individuals would



oikeutuksen eri kysymyksiksi. Kolmanneksi ja viimeiseksi Basinger tarkastelee subjektiivista oikeutusta yksittäisen teistin näkökulmasta.

Ensimmäisessä kysymyksessä haetaan objektiivista evidenssiä Jumalan tekemälle ihmeelle. Basinger tosin suhtautuu aluksi tähän kysymykseen ikään kuin siinä haettaisiin pelkästään yhtä, objektiivista näkökulmaa. Tämän alkuosan yhteydessä tulee esiin Basingerin voimakas koherentistinen ja pragmatistinen totuus- ja oikeutusajattelu, koska hänen mukaansa ratkaisevaa tiedossa on sen globaali sopusointu ja sen käytännölliset seuraukset.<sup>626</sup> Lopulta Basinger kuitenkin päätyy ehdollistamaan oikeutuksen ensimmäisen eli objektiivisen rationaalisuuden kysymyksen kunkin henkilön omiin ontologisiin taustasitoumuksiin. Näissä sitoumuksissa oleellista Basingerin mukaan on, tulkitseeko henkilö Jumalan perinteisen teistisesti vai vain jonkinlaiseksi ei-ruumiilliseksi rationaaliseksi olennoiksi, joka ei ole esimerkiksi kaikkivoipa ja täydellisen hyvä. Jälkimmäisessä näkemyksessä esimerkiksi ei hankalaa identifioinnin ongelmaa tai pahuuden ongelmaa Basingerin mukaan enää ole. Jos henkilö on voimakkaasti sitoutunut vaikkapa materialismiin, on Basingerin mukaan epätodennäköistä, että mikään kuviteltavissa oleva asiointi vakuuttaisi häntä jonkin ei-ruumiillisen rationaalisen olennon olemassaolosta ja puutumisesta maallisiin asioihin. Sen sijaan myönteinen vastaus on muille mahdollinen.<sup>627</sup> Basinger siis näkee oikeutuksen lopulta subjektiivisen ja kontekstuaalisen rationaalisuuden kannalta eikä jonkinlaisena objektiivisena loogis-formaalisena kysymyksenä, jollaisena se on perinteisessä rationalismissa totuttu näkemään. Basingerilla oikeutus on suhteutettu

---

be forced to admit that God has directly intervened in earthly affairs?"

626 Objektivistinen kysymys Jumalan tekemästä ihmeteosta edellyttää välttämättä Basingerin mielestä myös perusteita Jumalan olemassaololle. Jumalan teon identifioiminen puolestaan edellyttää Basingerin mukaan jumalallista ilmoitusta kyseisen Jumalan tekojensa luonteesta. Hypoteesia, että Jumala on puuttunut luonnon kulkuun, ei tule Basingerin mukaan tarkastella erillisinä, vaan yhteydessä muuhun "relevanttiin kokemustietoon", eli siihen, miten Jumalan olemassaolo ja luonteenpiirteet ovat yhteensopiva pahuuden, luonnon evoluution ja determinismin kanssa. Ratkaiseva kysymys ei siis ole, onko jumalallinen vaikutus kaikkein uskottavin kausaalinen selitys tietyille tapahtumalla yksistään tarkasteluna, vaan onko jumalallinen vaikutus uskottavin selitys silloin, kun otetaan huomioon kaikki siihen kytkeytyvät vaikutukset. Kysymys siis on, miten se sopii yleiseen inhimilliseen kokemukseen, jonka osa se on; ks. Basinger & Basinger 1986, 85–87, 89. Ks. samansisältöisiä lausumia myös Basinger 1987, 24–25; Basinger 1990a, 58; Basinger 1988, 415; Basinger 1995; Peterson *et al.* 1991, 167–168; Peterson *et al.* 1998, 200–201. Uusimmassa epistemologiassa Alvin Goldman on tuonut esiin niin sanottua globaalia reliabilismia; ks. tarkemmin esimerkiksi Lammenranta 1993, 112–113.

627 Basinger & Basinger 1986, 92–93: "But if we attempt rather to argue only that this state of affairs has been caused by a nonembodied, rational agent, the situation is much different. -- But could even this much ever be demonstrated to the satisfaction of most rational individual? It depends on one's ontological commitments. -- The key question is whether it is most plausible to believe in the existence and interventive activity of God or some other deity, given all that we commonly experience. And one's answer to this question, we have argued, may not depend [depend] as much on the 'evidence' as it does on one's 'perspective'." Muista tiedoista ks. Basinger & Basinger 1986, 90–93.

henkilön taustasitoumuksiin ja perspektiiviin.

Oikeutuksen toista eli kollektivistista kysymystä siitä, olisiko kaikkien teistien oikeutettua uskoa Jumalan suoraan interventioon, Basinger ei suhteellista, vaan vastaa siihen kieltävästi. Basinger esittää kannalleen useita perusteita. Ensinnäkin, vain harva teisti katsoo, että Jumala voi toimia vain aiemmin tunnistettujen toimintatapojen mukaan. Toiseksi, vain muutama teisti myöntäisi, että Jumalan tulee interventoida vain ennustettavalla tavalla. Kolmanneksi, teistit eivät ole keskenään yksimielisiä, miten pyhiä kirjoituksia, joissa Jumalan luonteenpiirteet tulevat ilmi, pitäisi tulkita. Neljänneksi, Jumalan teoiksi tulkitut mutta tieteellisesti selitettävissä olevat tapahtumat eivät suo Basingerin mielestä teistille varmuutta eivätkä oikeutusta väittää tiettyjen toimintatapojen tunnistusehtojen riittävän siihen, että voidaan sanoa kyseessä olleen nimenomaan Jumalan vaikutus. Uskova ei voi myöskään väittää tietävänsä luonnonlaeista niin paljon, että voitaisiin sulkea pois vaihtoehto, että jokin, esimerkiksi ihmeperantuminen, tapahtuikin tuntemattoman psykosomaattisen luonnonlain mukaisesti. Lopuksi Basinger huomauttaa, että monet aiemmin vahvasti Jumalan teoiksi tulkitut tapahtumat ovat sittemmin kyetty selittämään tieteellisesti.<sup>628</sup> Basinger siis haluaa ottaa selvän kielteisen kannan kysymykseen teistien kollektiivisesta oikeutuksesta pitää tapahtumaa Jumalan interventiona. Basingerin vastauksensa perusteet ovat oikeutusnäkemykseltään tieteeseen tukeutuvaa foundationalismia ja reliabilismia.

Basinger ei kuitenkaan tyydy näihin kahteen edellä esiteltyyn näkökulmaan, vaan jatkaa pohdintaansa tekemällä vielä kolmannen kysymyksen: onko *yksittäinen* teisti oikeutettu toteamaan Jumalan intervention olevan enemmän todennäköinen kuin

---

628 Basinger & Basinger 1986, 95–98: "First, few theists would wish to argue that God can only act in accordance with recognized divine action patterns – i.e., can only intervene when a recognized set of antecedent causal conditions has been met. – Second, few theists would contend that God must always intervene in a predictable manner. – Theists not only differ greatly with respect to which 'holy writings' contain such information [about divine action patterns], they also differ greatly with respect to how such writings are to be interpreted. – That is, she [a believer] could not justifiably claim in this case [of a miracle] that the instantiation of a recognized divine action pattern was in fact a sufficient condition for the identification of the consequent as a direct act of God. – Accordingly, although the 'healing' in question might not be presently explicable, the believer in question could not claim with certainty that it was the result of direct divine intervention rather than the result of some presently unrecognized natural law – e.g., a psychosomatic law of some sort. – And finally, – given the historical fact that believers have often been forced to admit that event types which were once strongly believed to be explicable primarily in terms of God's interventive activity – e.g., human conception – are in fact now explicable scientifically, the real possibility of natural causation must be taken seriously by the believer in every case." Muista tiedoista ks. Basinger & Basinger 1986, 93–98. Ks. myös samansisältöisiä tekstejä: Basinger & Basinger 1978, 167–168; Basinger 1980b, 348–353; Basinger 1988, 415; Peterson *et al.* 1991, 168–169; Peterson *et al.* 1998, 202–203.

epätodennäköinen? Basingerin mukaan yksittäinen teisti voisi olla oikeutettu väittämään omasta puolestaan, että tietty tapahtuma on todennäköisesti Jumalan suora teko. Koska kuitenkin ymmärryksemme luonnosta on rajallinen, tällainen teisti ei ole oikeutettu vaatimaan muita näkemään asiaa samassa valossa. Muut teistit ovat Basingerin mielestä aina oikeutettuja kiistämään tällaiset väitteet.<sup>629</sup> Basinger siis tarkastelee ihmeuskoa myös kapean subjektiivisen oikeutuksen kannalta ja hänen vastauksensa tähän on selkeän myönteinen: yksittäisellä teistillä voi olla vähäinen subjektiivinen oikeutus ihmeuskolleen siinä mielessä, että tämä katsoo omista lähtökohdistaan tietyn ihmeen olevan enemmän todennäköinen kuin epätodennäköinen.

Merkittävää Basingerin epistemologiaa tarkasteltaessa on huomata, että hän ei priorisoi keskenään näitä kolmea oikeuttamisen näkökulmaa. Hän tahtoo ottaa ihmeiden epistemologiaan mukaan kaikki näkökulmat. Basingerin relatiivinen ote lähestyy epistemologisesti deskriptiivisiä, ei-normatiivisia tietoteorioita, kuten naturalistista tietoteoriaa. Tällaisille tietoteorioille on tyypillistä, että pidättäytydään ottamasta ehdotonta kantaa itse kiistakysymykseen ja että ongelmaa vain kuvataan tosiasiallisten epistemologisten näkökulmien kannalta.<sup>630</sup> Basingerin myöhemmässä tuotannossa näkemys ei-objektiivisesta rationaalisuudesta ja kontekstualisoinnin kautta saavutetusta universaalista oikeutuksenäkökulmasta näyttäisi vain vahvistuvan. Basingerin mukaan sekä teistit että ei-teistit ovat yhtä mieltä siitä, että on irrationaalista hyväksyä samanaikaisesti uskomuksia, jotka ovat keskenään epä johdonmukaisia. Sen sijaan kumpikin voi Basingerin mielestä olla johdonmukainen omissa uskomuksissaan. Siksi Basinger ei asetu kannattamaan kumpaakaan osapuolta, vaan pitää kiistaa teistin ja ei-teistin välillä ”metafyysisenä pattitilanteena”.<sup>631</sup>

---

629 Basinger & Basinger 1986, 100: ”What must conclude, it seems, that while theists may under some circumstances be able justifiably to affirm, for themselves, that God has directly intervened, it cannot be argued that conditions exist under which all theists would be forced to admit that God has directly done so.” Muista tiedoista ks. Basinger & Basinger 1986, 98–100. Ks. myös samansisältöistä johtopäätöstä: Basinger 1980a, 149; Peterson *et al.* 1991, 170–171; Peterson *et al.* 1998, 206–207.

630 Vertaa Basingerin kantaa esimerkiksi Martin Kuschin ”kommunitarismiin”. Sekin on kontekstualisoiva näkemys, mutta toisin kuin Basingerin teoria, Kuschin teoria on samalla myös normatiivinen, koska siinä ei hyväksytä pelkkää subjektiivista kantaa oikeutetuksi tiedoksi; Kusch 2002, erit. s. 131–170. Kuuluisin naturalistis-deskriptiivisen tietoteorian kehittäjiä on W. V. O. Quine; ks. tarkemmin esimerkiksi Lammenranta 1993, 36–41.

631 Basinger 1987, 25: ”What set of criteria would allow him [Robert Larmer] to demonstrate objectively that the evidence for God’s existence generated by the remarkable healings must be seen by all rational people as outweighing, for example, the seeming evidence against God’s existence generated by the amount and types of evil we experience? I am not convinced that such criteria exist. – I, personally, can think of no objective, non-question-begging basis for resolving this metaphysical stalemate.” Kaiken kaikkiaan Basinger tuntuu kuitenkin yleensä olevan innokkaampi puolustamaan ei-teistin oikeuksia skeptisismiinsä kuin teistin oikeuksia uskoonsa. Ks. esimerkiksi Basinger 1987, 24–25; Basinger 1988, 415; Basinger 1990a, 58–59;

## 6. IHMEIDEN EPISTEMOLOGINEN ROOLI

Eri uskonnollisissa traditioissa ihmekertomuksia on kerrottu perusteluna uskonnon opillisten näkemysten uskottavuudelle. Varsinkin kristinuskon apologettojen perinteinen tulkinta on ollut, että ihmeet todistavat Jumalan olemassaolon puolesta ja ylipäättään kristinuskon ainutlaatuisuuden ja totuuden puolesta. Myös monet uusimpaan ihmekeskusteluun osallistuneet ovat halunneet ottaa ihmeisiin tällä tasolla kantaa. On pohdittu, mitä merkitsisi ihmeitä koskevassa epistemologiassa, jos ihmeen voitaisiin tietää tapahtuneen. Käytännössä tämä on tarkoittanut keskustelua siitä, voisiko todistettavasti tapahtunutta ihmettä käyttää perusteena jollekin toiselle uskomukselle. Yleisin kysymys (luku 6.1.) on ollut, mikä on ihmeiden mahdollinen evidentialinen tuki teistisen jumalan olemassaolon puolesta. Teistisellä jumalalla tarkoitetaan yleensä persoonallista olentoa, joka on ruumiiton, ikuinen, kaikkietävä, kaikkivoipa, täydellisesti vapaa ja täydellisen hyvä sekä kaiken olemassa olevan luoja.<sup>632</sup> Toinen, tähän kytkeytyvä spesifimpi mutta huomattavasti vähemmän keskusteltu kysymys (luku 6.2.) on ollut, voisivatko ihmeet todistaa jonkin tietyn uskonnollisen tradition totuuden puolesta. Erityisenä kiinnostuksen kohteena on ollut kristinushko.

### 6.1. Ihmeet teismien tukena

Hyvin moni kirjoittaja on ottanut osaa keskusteluun ihmeiden evidentialisesta tuesta teismille. Kirjoittajat voidaan jakaa perusasenteen mukaan neljään ryhmään. Ensimmäiset katsovat, että ihmeet tosiasiallisesti ovat objektiivinen evidentialinen tuki teismille, toiset myöntävät tuen vain periaatteellisella tasolla, kolmannet kiistävät tuen ja

---

Basinger 1980a, 137, 149; Basinger 1980b, 352. Teistin oikeuksia kallistetaan painottamaan kuitenkin siinä uskonnonfilosofian yleisesityksessä, jonka Basinger kirjoitti yhdessä Michael Petersonin, William Haskerin ja Bruce Reichenbachin kanssa; ks. Peterson *et al.* 1991, 169–170, 171; Peterson *et al.* 1998, 206–207. Gary Habermas kritisoi erityisesti Basingerin kontekstuaalista oikeutusta. Habermasin mielestä Jumalan aiheuttamille ihmeille, erityisesti Jeesuksen ylösnousemukselle on olemassa myös yleisempiä perusteita ja ainakin rationaalinen henkilö tulisi olla ”huolissaan näiden tosiasioiden takia” (*charged by the data*). Tällaisina Habermas pitää ylösnousemuksen osalta erityisesti ”Jeesuksen väitteitä ja opetuksia” (*Jesus’ claims and teaching*); Habermas 1987, erit. s. 9–11, 13–17. Jeesuksen väitteiden ja opetusten lähdekritiikistä Habermas ei puhu mitään eikä siitä, miksi ei-uskovan olisi pakko hyväksyä ne evidenssiksi Jeesuksen ylösnousemuksesta. Habermasin kritiikki on siis defensiivistä possibilismia.

632 Ks. esimerkiksi Swinburne 1979, 8.

neljäs ryhmä kontekstualisoi kysymyksen tarkastelemalla sitä teismiin keskenään erilaisilla suhtautuvien näkökulmasta.

Ensimmäisessä ryhmässä ihmeet nähdään jossakin vahvan evidentialismin tai rationalismin merkityksessä todisteeksi teistisen jumalan olemassaololle ja muille uskonnollisille uskomuksille. Esimerkiksi Phillip H. Wiebe sanoo ihmeiden olevan ”käytännöllisesti katsoen ainoa” perusta, joka viime kädessä takaa (*warrant*) teistisen uskomussysteemin menestyksen. Wiebe ei omien sanojensa mukaan aio puolustaa teismien totuutta, vaan vain sen rationaalisuutta. Teismien rationaalisuudella Wiebe näyttää tarkoittavan jonkinlaista yleisesti hyväksyttyä selityskykyä ja episteemistä koherenttisuutta muutoin tosina pidettyihin asioihin.<sup>633</sup>

Robert Larmer näkee ihmeet yhdenlaisena ”teleologisen jumalatodistuksen versiona, joka on vakavan filosofisen huomion arvoinen”. Ensiksi Larmer haluaa torjua väitteen, että Jumalan aiheuttamaa, ihmeenä pidettyä tapahtumaa ei voisi pitää riippumattomana evidenssinä Jumalan olemassaololle. Larmerin mukaan sen myöntäminen, että teismi on yksi mahdollinen näkemys muiden joukossa, ei tarkoita, että sen totuuteen tulisi sitoutua jossakin ontologisessa tai praktisessa mielessä. Larmer siis kiistää väitteen, että jonkun tulisi ensin uskoa teismien olevan totta, ennen kuin voi pitää tiettyä tapahtumaa yliluonnollisena ihmeenä. Larmerin mukaan riittää, että ihmeen arvioija on valmis hyväksymään teismien yhdeksi hypoteesiksi muiden joukossa.<sup>634</sup>

---

633 Wiebe määrittelee tarkoituksellisesti jumalan hyvin minimaalisesti seuraavilla ominaisuuksilla: ylinhimillinen, järjellinen, vapaa ja voimakas. Wiebe 1988, 3: ”I will endeavor to defend the reasonableness but not the truth of theism.” Wiebe 1988, 12: ”— theism is a reasonable theory, particularly if it is introduced in order to explain intersubjectively observable events thought to have occurred.” Wiebe 1988, 19: ”I indicate at the beginning of my Introduction that my approach to defending the reasonableness of theism would make significant reference to extraordinary events, frequently described as miracles.” Wiebe 1988, 22: ”I shall be arguing below that extraordinary events of an intersubjectively observable kind are virtually the only ones which ultimately warrant advancing a theistic belief-system.” Wiebe 1988, 24: ”But my initial emphasis will be upon the extraordinary events which seem to require positing a being which is intelligent, powerful, suprahuman, etc., that is, a god.” Muista tiedoista ks. Wiebe 1988, 2–7, 12, 15–24, 161–165. Myös Dennis Jensen katsoo selkeästi, että ihmeet voivat ”varmasti verifioida uskonnollisia uskomuksia”; Jensen 1981, 152. Koska kaikkien ihmisten väitteet tulee Jensenin mukaan yleensä uskoa, ellei ole hyvää syytä olla uskomatta väittäjän rehellisyyteen, niin nimenomaan hyvätahtoisen ”äärimmäisen agentin” ihmeväitteeseen tulee uskoa; Jensen 1981, 145–149. Tällaisella agentilla Jensen näyttää tarkoittavan kristillistä Jumalaa. Jensenin oikeutusajattelu on maltillisen foundationalismin mukaista presuppositionalismia, jonka mukaan kaikkiin väittämiin on oikeutettua uskoa, ellei ole hyviä perusteita epäillä sen totuutta. Toinen oleellinen elementti Jensenin ajattelussa on realistis-essentialistinen luontokäsitys, jonka mukaan meillä voi olla varmaa tietoa luonnon eri toimijoiden kyvyistä. Kolmanneksi on merkittävää huomata Jensenin lähdekriittinen naivius. Jensen tukeutuu ihmeen tekijän, kuten Jeesuksen, lausumiin ja niitä välittäviin teksteihin ilman lähdekritiikkiä.

634 Larmer 1999, 253: ”The thesis I will defend in this paper is that the argument from miracles is a version of the teleological argument that is worthy of serious philosophical attention.” Larmer 1988b, 113: ”I want to begin by saying that I accept the view of most contemporary apologists that to call an event a miracle is to presuppose the truth of theism. But I do not accept the common assumption that it is a consequence of this view that an event we are prepared to call a miracle cannot serve as independent evidence for God’s

Larmerin ihmeisiin perustuva teleologinen jumalatodistus koostuu yksinkertaisesta deduktiivisyyppisestä päättelystä: ”Luonto, sekä systeeminä että yksittäisissä osissaan, ilmentää järjestystä. Järjestys on parhaiten selitettävissä järjellisen suunnittelijan aikaansaannokseksi. Siksi luonto on järjellisen suunnittelijan aikaansaannos.” Se kuinka hyvin luonnon järjestyksen voidaan osoittaa olevan järjellisen suunnittelijan aikaansaannosta, perustuu Larmerin mukaan keskeisesti todistajalausuntojen evidentialaiseen voimaan. Jos tietty tapahtuma selittyy parhaiten teismillä, tämä antaa Larmerin mielestä riippumatonta evidenssiä teismien puolesta ”fysikalismia” vastaan.<sup>635</sup>

Larmerin oikeutusnäkemyks on siis empiristisen foundationalismin mukaista evidentialismia, jossa universaalisesti hyväksytyllä empiirisellä todistusaineistolla on ratkaiseva merkitys uskomuksen oikeuttajana. Hänen teleologinen argumenttinsa perustuu eksplanatismille, jossa ”paras selitys” katsotaan oikeutetuksi näkemykseksi totuudesta. Eksplanatismien taustalla on pragmaattis pohjainen totuusteoria, jossa totena pidetään ensisijaisesti sitä, mikä toimii ja selittää siten asiat parhaiten.<sup>636</sup>

existence. I think this assumption is erroneous and arises through conflating two related, but quite distinct, questions. The first is whether once we attach the label 'miracle' to an event we are committed to the truth of theism. The second is whether in deciding if we ought to apply the label, we must presuppose the truth of theism. — At the risk of being redundant, I want to emphasize that we do not need to believe that theism is true before we can decide whether or not we should label an event a miracle.” Larmer 1988b, 113–114: ”In other words, all that is required is that we entertain theism as a hypothesis, and consider whether the event is best explained by the theistic hypothesis or by some rival hypothesis.” Ks. hyvin samanlaisia lausumia: Larmer 1999, 253–254. Larmerin ihmeitä koskevan pääteoksen päättävöiteista ks. Larmer 1988b, ix–x (Preface).

635 Larmer torjuu mahdolliset syytökset, että hänen näkemyksensä edustaisi ”Aukkojen Jumala” -argumenttia tai että se ei olisi sovitettavissa pahuuden ongelman kanssa. Larmer 1999, 254: ”The version [of the teleological argument] I propose is this: Nature, both as a system and in its parts, exhibit order. This order is best explained as the result of an intelligent designer. Therefore nature is the result of an intelligent designer.” Larmer 1999, 259–260: ”I have been defending two basic claims. The first is that testimonial evidence is in principle capable of justifying belief in events traditionally designated miracles, for example the resurrection of Jesus. The second is that should such events occur they are best explained as the result of the nature being overridden by transcendent agent, that is, as miracles. We have, then, a form of the teleological argument based on historical evidence. How strong it is will depend on the strength of these evidences.” Larmer 1988b, 114: ”If it is best explained by the theistic hypothesis then it constitutes independent evidence for the superiority of theism over physicalism.” Ks. myös Larmer 1999, 254–262.

636 R. Douglas Geivettin näkemys muistuttaa varsinkin eksplanatismien osalta Larmeria. Geivettin erikoisuus on kuitenkin siinä, että hän tarkastelee ihmeiden evidentialista arvoa ilman ennakkoehtoa, että olisi käytettävissä jossakin mielessä aito ja todennettu ihme. Tämä johtaa hänet toteamaan, että ihmeillä on evidentialista arvoa, jos tapahtuma voidaan osoittaa ihmeeksi eli Jumalan teoiksi. Geivettin mukaan siis kysymys ihmeen todentamisesta ja kysymys ihmeiden evidentialisesta arvosta Jumalan olemassaolon puolesta ovat yksi ja sama kysymys. Ne ovat loogisesti kytketyt toisiinsa (*it reasons to miracles in the very act of reasoning to God*). Geivett tarkastelee ihmeiden todentamista siltä kannalta, miten tietyt tieteelliset anomaliat voitaisiin parhaiten selittää. Geivettin mukaan Jumalan olemassaolon puolesta puhuva argumentti vetoaa yhtäältä ”tajuamme, että luonnolliset syyt ovat rajallisia selittämään tapahtumia”, sekä toisaalta ”tietoisuutemme ei-luonnollisen selityksen saatavuudesta”; Geivett 1997, erit. s. 181–182. Larmerin ja Geivettin näkemykset tulevat oikeutusajattelultaan lähelle Jason A. Beyerin eksplanatismia (ks. tämän tutkimuksen lukua III.5.4.), vaikka he tulevat Beyerin verrattuna päännvastaaiseen lopputulokseen oikeutetun uskomuksen sisällöstä. Muita, jotka näyttävät ajavan ihmeiden arvoa teismille hyvin vahvan

Kaikki ihmeiden tosiasiallista evidentialaista tukea teismille puolustavat eivät näe tukea niin suoran rationalistisen ja lähes deduktiivisen todistuksen varmuuden vahvuudella kuin Wiebe ja Larmer. Hyvin monen mielestä ihmeet voivat olla vain lisätukena konfirmoimassa jumalan olemassaolon induktiivista kumulaatiotodistusta. Richard Swinburne on kuuluisa esimerkki kumulatiivisen jumalatodistuksen perusteellisesta esittäjästä.<sup>637</sup> Kumulatiivisessa todistuksessa on karrikoiden ajatuksena kerätä useita yksinään riittämättömiä perusteita, jotka vahvistaisivat eli konfirmoisivat jumalan olemassaoloa. Kun perusteiden kokonaisuuden nojalla Jumalan olemassaolon todennäköisyys nousee puoleen (0,5), teismien totuuden todennäköisyys on suurempi kuin sen epätotuuden todennäköisyys. Kumulatiivisen argumentin oikeutuksen ajatellaan perustuvan ratkaisevasti siihen, että argumentin osa-hypoteesien todennäköisyyksistä kyetään antamaan jonkinlainen kokonaisarvio. Kokonaisarvio on enemmän kuin vain osiensa summa, koska argumentin yksi keskeinen ajatus on, että sen eri osat tukeva toinen toistaan sillä perusteella, että ne sopivat sisällöllisesti hyvin yhteen. Tällainen oikeutusajattelu tulee lähelle niin sanotun positiivisen koherentismin teorian mukaista käsitystä oikeutuksesta. Siinä ajatellaan, että uskomukset ovat sitä oikeutetumpia, mitä paremmin ne sopivat joidenkin tiettyjen toisten uskomusten kanssa

---

evidentialismin mukaan, ovat ainakin Terence L. Nichols, Po-Shen Loh ja Philip Clayton; ks. Nichols 1990, 25; Loh 2001, 1, Clayton 2004, 628.

- 637 Swinburnen antama evidentialainen arvo ihmeille kumulatiivisen todistuksen osana perustuu pääasiassa siihen, että joillekin ihmeille on Swinburnen mukaan olemassa luotettava historiallinen todisteaineisto, sekä toiseksi siihen, että teismillä on hänen mukaansa erityinen voima selittää ”erittäin epätavallisia, selvästi luonnonlainvastaisia tapahtumia”. Swinburne 1991, luku IV. *Outline of Arguments from Miracles and Religious Experience*: – there is, I suggest, a residue of apparently well-authenticated highly unusual events apparently contrary to laws of nature, but such as a God would have reason for bringing about (for example, a spontaneous cure of cancer in answer to much prayer).” Ks. tarkemmin: Swinburne 1979, 225–236; Swinburne 1996, 114–123. Swinburnen todistuksesta on nähty puutteita; ks. esimerkiksi Abraham 1985, 115–127; Cantwell 2001, 36–37; Luck 2005, 13–15. Myös Stephen T. Davis esittää perusteellista kritiikkiä Swinburnelle, mutta ei suoraan ihmeiden osalta. Davisin kritiikki Swinburnelle uskonnollisen kokemuksen osalta on kuitenkin pitkälle sovellettavissa ihmeisiin; ks. Davis 1997a, 128–137. Swinburnen lisäksi muita, jotka näkevät ihmeiden evidentialaisen arvon teismille toteutuvan juuri kumulatiivisessa todistuksessa, ovat ainakin George N. Schlesinger ja William J. Abraham. Schlesingerin mukaan ihmeet ovat ”kaikkein huomattavin” (*most conspicuous*) ehdokas teismä konfirmoivaksi evidenssiksi; Schlesinger 1977b, 173; ks. myös Schlesinger 1977a, 22–28; Schlesinger 1977b, 173–181; Schlesinger 1987, 219–232; Schlesinger 1988, 102–118. Ks. myös Bilynskyjin kritiikkiä Swinburnelle ja Schlesingerille: Bilynskyj 1983, 244–246. Richard Otte ja Tomoji Shogenji pitävät Schlesingerin päättelyä virheellisenä: Otte 1993, 93–97; Shogenji 2003, 613–616. Myöhemmin Schlesingerin kanta näyttäisi muuttuneen kontekstualistisempaan suuntaan; Schlesinger 1997, 366. Abrahamin mukaan ihmeeksi sanottu tapahtuma voi antaa ”jotakin tukea Jumalan olemassaololle, jos on kyse suorasta henkilökohtaisesta kokemuksesta ja jos on sitä tukeva hyvä todistajalausunto ja jos on kyseessä uskonnollinen konteksti, kuten rukous tai käppenpäälepaneminen”; Abraham 1985, 164. Ks. myös Abraham 1982, 41–42; Abraham 1985, 104–113, 127–129, 152–164, 242. Muista kumulatiivisen argumentin puolesta puhuvista tutkijoista, jotka mainitsevat ihmeet yhtenä sen osana ks. esimerkiksi Ward 1985, 141–144; Charlton 1988, 46–54 ja Taliaferro 1998, 378, 384. Wallace I. Matson ei puhu varsinaisesti kumulatiivisesta argumentista, mutta hänen mukaansa ”ihmeet konfirmoivat jumaluuden olemassaoloa”. Hän ei kuitenkaan halua väittää, että Jumalan olemassaoloa olisi koskaan todistettu (*established*); Matson 1965, 8.

yhteen ja vahvistavat toisiaan. Toiseksi on huomattava, että kumulatiivisen argumentin esittäjät edustavat vahvaa evidentialismia. Näkökulma on leimallisesti koko ajan eräänlainen taistelutilanne joko naturalismia tai ateismia vastaan. Teismille ajatellaan kumulatiivisen argumentin kautta saatavan sellaista universaalista oikeutusta, jonka vastapuolikin olisi velvoitettu hyväksymään.

Toinen pääryhmä niistä, jotka puolustavat ihmeiden evidentialista tukea teismille, katsoo, että tukea kyllä voisi olla, mutta sitä ei kuitenkaan tosiasiallista ole olemassa – ainakaan toistaiseksi. He haluavatkin puolustaa ihmeiden evidentialista tukea ensimmäistä ryhmää maltillisemmin vain periaatteellisella tasolla. Ensimmäisen ryhmän tapaan tämänkin ryhmän näkökulma on kuitenkin universaalinen oikeutus. Koska he haluavat puolustaa ihmeiden evidentialista tukea vain periaatteellisella tasolla, heidän otettaan voidaan kutsua tältä osin possibilismiksi. Esimerkki tästä on Leon Pearl'n näkemys. Pearl ei halua yrittää todistaa Jumalan olemassaoloa ihmeiden avulla, mutta haluaa vain osoittaa, ettei tällaiselle todistamiselle ole apriorisia esteitä. Pearl'n mukaan voisi olla olemassa niin laaja historiallinen todistusaineisto tai arkeologiset jäljet, että ne takaisivat yliluonnollisen luonnonlainrikkoutumisihmeen tapahtuneen ja siten todistaisivat teismien puolesta.<sup>638</sup>

Pearl'n lähestymistapa on maltillinen, koska se on vain periaatteellinen. Pearlkin kuitenkin hakee ihmeiden evidentialiselle tuelle universaalista oikeutusta. Jos tietyt yliluonnollisuusihmeet oletetaan tapahtuneiksi, ei ole tietenkään mitään apriorista estettä, että ihmeet voisivat myös todistaa sen jumalan olemassaolon puolesta, joka kyseiset ihmeet teki. Pearl ja Larmer ovat possibilistisessä korostuksessaan sikäli oikeassa, että ihmeen voi määritellä jumalan teoksi, vaikkei uskoisikaan jumalan olevan olemassa.<sup>639</sup>

---

638 Pearl 1988b, 331: "My argument is not intended to prove God's existence from miracles; but only that there are no *a priori* obstacles to such a proof. There could, in my opinion, be ample historical documentation or archaeological traces to warrant an inference that miracles had taken place, thus proving theism." Pearl perustelee väitteitään seuraavasti. Oletetaan Raamatun ihmeiden tapahtuneen. Argumentti teismien paremmuudesta naturalismia vastaan koostuu kahdesta osasta: todetaan, että vain yli-inhimillinen agentti olisi voinut tehdä ihmeet, ja toiseksi todetaan, että koska suuri osa näistä ihmeistä oli radikaalilla tavalla anomaliaita (järkyttäisivät tieteen ja "maalaisjärjen" käsitteellistä järjestelmää), tapahtumien yli-inhimillinen agentti on todennäköisesti yliluonnollinen olento. Pearl'n mukaan juuri tapahtuman radikaali anomaliasuus muuttaa episteesen asetelman. Pearl'n mukaan yksin radikaalit anomaaliset tapahtumat ovat peruste pitää Jumalaa uskottavana selityksenä ihmeille; Pearl 1988b, 336.

639 Myös Grace Jantzen katsoo, että voisi olla mahdollista rationaalisesti hyväksyä joidenkin ihmeiden tosiasiaa tapahtuneen ja että siksi niillä voisi olla myös, "ainakin periaatteessa", "apologeettista arvoa"; Jantzen 1979, 324; Jantzen 1980, 356. Ks. myös Jantzen 1979, 318–319, 324–325. Jantzenille osoitetussa vastineessaan David Basinger sanoo yhtyvänsä Terence Penelhumii, joka Basingerin mukaan katsoo, että "teisti voi pitää jotakin tapahtumaa ihmeenä vain, jos hän jo ennakoon uskoo Jumalaan." Basinger sanoo



Periaatteellista evidentialistista näkökulmaa voitaisiin jatkaa: On kuviteltavissa, olettamatta jumalaa olemassa olevaksi, että voitaisiin universaalisti sopia välttämättömistä ja riittävistä tunnusmerkeistä mahdollisen jumalan toiminnan tunnistamiseksi. Samoin on kuviteltavissa, että tällaiset ehdot täyttyisivät joskus, ja että täyttymisestä olisi jossakin vahvassa ja universaalissa mielessä riittävät todisteet. Tällaisessa tapauksessa niiden, jotka asettivat jumalan toiminnalle kyseiset välttämättömät ja riittävät tunnusmerkit, tulisi johdonmukaisesti todeta ehtojen täyttymisen todistavan ehtojen mukaisen jumalan olemassaolon. Tietysti he voisivat jälkikäteen yrittää väistää tämän johtopäätöksen tiukentamalla tai muuten muuttamalla kriteerejä, mutta tämä olisi uskottavaa vain hyvien syiden nojalla eikä pelkästään *ad hoc* siksi, että edelliset ehdot sattuiivat toteutumaan.

Kolmas pääryhmä ihmeen evidentialistisen tuen keskustelussa on iso joukko sellaisia kirjoittajia, jotka kiistävät ihmeillä voivan olla evidentialista arvoa teismien tukena. Myös tämä ryhmä tarkastelee ihmeiden evidentialista arvoa teismille universaalien oikeutuksen näkökulmasta. Jyrkimpien kantojen mukaan ihmeet eivät voi olla minkään muunkaan uskomuksen tukena. Merkittävää on, että monet yliluonnollisuusihmeen käsitteellis-ontologisen ja epistemologisen mahdollisuuden puolestapuhujat myöntävät, ettei ihmeillä ole evidentialista tukea teismille. He tarkoittavat tällöin evidentialisella tuella todisteita objektiivisen rationaalisuuden tai universaalisen oikeutuksen merkityksessä. Näin he yhtyvät tässä kysymyksessä heittä muutoin vastakkaisella kannalla olevien kirjoittajien joukkoon. Näin tekevät esimerkiksi James Kellenberger, Douglas Odegard, Jeffrey C. Eaton, Stephen S. Bilynskyj ja David Basinger.<sup>640</sup> Esimerkiksi Kellenbergerin mukaan ainoa todistus, mikä voitaisiin

---

Jantzenin "toteavan oikein" Penelhumilla olevan tällainen kanta. Basingerin Penelhumin nimiin sitaatein laittama lause on kuitenkin suora lainaus Jantzenin omasta päätelmästä siitä, mitä eräät Penelhumin mielipiteet merkitsisivät. Penelhumin teoksen sillä sivulla, johon Jantzen viittaa, ei puhuta suoraan tästä asiasta mitään. Ks. Basinger 1980b, 353; Jeffery 1979, 324; Penelhum 1971b, 277.

640 Douglas Odegardin mukaan luonnonlain rikkoutuminen ei edellytä mitään oletusta teismistä ja siksi luonnonlain rikkoutuminen voisi – toisin kuin ihme – olla Odegardin mukaan myös evidenssinä "jumalalliselle aktiviteetille"; Odegard 1982, 45. Jeffrey C. Eatonin mukaan "ihmeet ovat epäviisas ja jopa vahingollinen tapa yrittää todistaa Jumalan todellisuudesta"; Eaton 1985, 220. David Basinger ei suoraanaisesti keskustele ihmeiden mahdollisuudesta toimia evidenssinä teismien puolesta. Hänen näkemystään voidaan kuitenkin peilata kahden asiallisesti lähelle tulevan kannan perusteella. Ensinnäkin Basingerin koherentistisen näkemyksen mukaan siitä päättäminen, onko yleisiä uskottavia perusteita uskoa yliluonnollisuusihmeen tapahtumiseen, on epistemologisesti välttämättömässä kytköksessä kysymykseen Jumalan olemassaolosta ja muihin relevantteihin "eksperimentaalisiiin tosiasioihin"; ks. esimerkiksi Basinger & Basinger 1986, 82–90; Basinger 1987, 24–25; Basinger 1990a, 58. Toiseksi Basingerin mukaan ihmeillä ei ole teistin ja ei-teistin välisessä maailmankatsomuksellisessa keskustelussa apologeettista arvoa, koska "empiirinen tiede" voi periaatteessa antaa selityksen mille tahansa ihmeeksi tulkittulle tapahtumalle. Näin ihmeistä tulee Basingerin mukaan pelkkä uskonnollinen käsite, joka on mahdollinen vain Jumalan

ihmeiden varaan tehdä, olisi seuraava: ”Koska on ihmeitä eli Jumalan tekoja, on myös Jumala.” Koska kuitenkin väitteen premissi on Kellenbergerin mielestä epäilyksenalainen ”ainakin monille rationaalisille ihmisille”, myös sen johtopäätös on epäilyksenalainen. Siksi ihmeet eivät voi Kellenbergerin mukaan todistaa Jumalan olemassaolon puolesta. Kellenbergerin mukaan tästä ei kuitenkaan seuraa, ”että pitääkseen tiettyä tapahtumaa ihmeenä tulee jo etukäteen uskoa Jumalaan”.<sup>641</sup> Jotkut ihmeiden evidentialaisen tuen kiistäjät ovat tosin olleet tästä ehdosta eri mieltä.<sup>642</sup> Kellenberger näyttäisi ajattelevan ihmeiden evidentialaisen tuen teismille olevan kuin osa jotakin todistusta, joka etenee loogiseen päättelyyn verrattavalla varmuudella.

Muut, jotka kiistävät ihmeiltä evidentialaisen tuen, tarkastelevat kysymystä naturalistisesti optimistisen tieteenihanteen silmin. Esimerkiksi Wayne Proudfoot edustaa hyvin vahvaa metodologista naturalismia. Hän katsoo kategorisesti, että mikään tieteellinen tulos ei voi toimia evidenssinä yliluonnollisen puolesta. Vaikka käytettävissä olisi tiukat laboratorioehdot täyttävät tulokset esimerkiksi ekstrasensuaalisesta, aisteitta

intervention mahdollisuuden oletavan ennako-oletuksen turvin; Basinger 1984, 7; Basinger & Basinger 1978, 167–168. Basingerin näkemys edustaa tältä osin skientismia. Ks. myös Michael Petersonin, William Haskerin, Bruce Reichenbachin ja David Basingerin kirjoittaman monografian myönteistä näkemystä Antony Flew’n kannasta, jonka mukaan ihmeillä voi olla apologeettista arvoa vain, eräiden muiden ehtojen lisäksi, jos kyseessä oleva tapahtuma voidaan ”todentaa objektiivisesti ’luonnolliselta’ pohjalta”; Peterson *et al.* 1998, 195.

641 Kellenberger 1979, 161: ”To be sure, it must be acknowledged that miracles cannot provide a proof that a transcendent God has a presence in the world or that there is a God. That is, they cannot if a proof is something accessible to all rational men, as it surely is. The only ’proof’ that miracles allow is: There are miracles (acts of God). Therefore there is a God. While this argument is valid, the conclusion is doubtful because the premise is, at least to many rational men. However, we should not think that, therefore, no man can come to a discovery of God through the miraculous. Only those who already believe in God will speak of miracles (as occurrent). But one need not already believe in God in order to come to see that an event is a miracle.”

642 Muiden muassa Christine Overallin mukaansa jo ihmeen pelkkä määrittäminen jumalan teoksi edellyttäisi yliluonnollisen olennon olemassaoloa ja vie siksi ihmeiltä mahdollisuuden olla itsenäinen evidenssi jumalan olemassaolon puolesta. Tämän lisäksi Overall vielä väittää, että jos järjestys ja harmonia ovat todiste kristillisen Jumalan olemassaolon puolesta, silloin tuon harmonian tärkeä ihme ei voi sitä olla. Ne estäisivät tieteellisen ja filosofisen ymmärryksen kasvun; ks. Overall 1985, 347–349. Overall ja Robert Larmer kävivät tämän kysymyksen tiimoilta laajahkon väittelyn. Kiistassa ei päästy kovinkaan pitkälle eikä siinä tullut esiin ihmeiden evidentialaisesta tuesta oleellisesti mitään uutta; Larmer 1988b, *erit. s.* 75–82; Larmer 1996c; Overall 1997; Larmer 2003; Overall 2003; Larmer 2004. Overall kannattaa tieteseen tukeutuvaa metodologista optimismia ja naturalistista rationaalisuutta, kun taas esimerkiksi Larmer katselee samaa kysymystä possibilistisesti siltä kannalta, mitä olisi epistemologisesti mahdollista uskoa. Myös Shabbir Akhtar kirjoitti vastineen Overallin väitteisiin, mutta vastaus koski etupäässä Overallin syytöksiä kristinuskon Jumalaa vastaan eikä käsitellyt ihmeiden yleistä evidentialaista arvoa teismien puolesta; ks. Akhtar 1990, 19–21. Muista tässä tutkimuksessa tutkittavana olevista kirjoittajista, jotka katsovat jo tapahtuman ihmeenä pitämisen edellyttävän yliluonnollisen olennon olemassaolon olettamista, voi mainita ainakin Ian Walkerin ja James A. Gilmanin. Walker suhtautuu yliluonnollisuusihmeen identifiointiseenkin epäilevästi. Hänen mukaansa luonnonlain rikkoutumiseen on sisäänrakennettu ”yliluonnollinen ennakkoehto”; Walker 1982, 108. Gilmanin fideistisen käsityksen mukaan ihmeet eivät voi toimia sellaisena evidenssinä, jolla joku taivuttelisi itsensä tai jonkun toisen uskomaan Jumalan olemassaoloon, koska ihmeiden rationaalisuus ei ole riippumaton teistisistä ennako-oletuksista; Gilman 1989, 487. Ks. myös Morgan Luckin samansuuntaista arviota Walkerista ja Gilmanista sekä Douglas Odegardista; Luck 2005, 21, alaviite 50.

tapahtuneesta havaitsemisesta, se ei riittäisi Proudfootin mukaan evidenssiksi luonnon ulkopuolisista, yliluonnollisista voimista. Tällainen vain pakottaisi muuttamaan käsitystämme luonnonvoimista ja tieteen tulisi korjata tietojaan luonnon käyttäytymisestä.<sup>643</sup> Proudfootin näkemys on vahvaa, skientististä evidentialismia. Hänen ajattelunsa perustuu siihen, että luonto ymmärretään tiukasti nominalistis-universaaliseksi, kaiken todellisen kattavaksi kokonaisuudeksi. Näin kaikki yliluonnollinen on käsitteellisesti mahdotonta eikä sille siten voi olla myöskään mitään epistemologisia perusteita. Proudfoot tekee kuitenkin pienen myönnytyksen: Jos jonkun henkilön mystinen kokemus perustuisi osittain sellaiselle uskolle, että luonnolliset selitykset ovat riittämättömiä selittämään kokemuksen aiheuttaneen tapahtuman, silloin tälle henkilölle sellaiset selitykset ovat riittämättömiä.<sup>644</sup> Näin Proudfootin muuten vahvassa foundationalistisessa oikeutusajattelussa on myös kontekstualisoiva ja subjektivistinen juonne, koska Proudfoot näkee yksittäisen uskovan olevan jossain määrin oikeutettu omaan näkemykseensä omista lähtökohdistaan.<sup>645</sup>

Neljäs ryhmä ihmeiden evidentialista arvoa teismien tukena tarkasteltaessa ovat sellaiset kirjoittajat, jotka eivät ota varsinaisesti suoraan kantaa itse kysymykseen, vaan katselevat asiaa ikään kuin kiistan ulkopuolisina, teismien keskenään erilailla suhtautuvien näkökulmista. Tällöin kysymys ihmeiden evidentialisesta tuesta

---

643 Proudfoot 1985, 146: "Were precognition or extrasensory perception to be reliably established under stringent laboratory conditions, this would not provide evidence for the existence of forces outside the natural realm. It would merely require a revision of our understanding of the forces that exist in nature. — But no newly discovered phenomenon could provide evidence for the belief in a supernatural order."

644 Proudfoot 1985, 146: "If, however, the experience is in part constituted by the belief that natural explanations are insufficient to account for the event, then the identification of the experience as mystical entails, for the one who undergoes it, the inadequacy of such explanation."

645 Michael Martinin näkemys tulee johtopäätösten osalta lähelle Proudfootia, mutta on sikäli syvällisempi, että hän tarkastelee kysymystä tieteellis-induktiivisen selittämisen kannalta. Koska yliluonnollinen ihme voi olla myös muiden yliluonnollisten olentojen aikaansaannosta, Martin ei näe ihmeillä olevan evidentialista arvoa teistisen jumalan olemassaolon puolesta. Martin arvostelee Richard Swinburnea siitä, että tämä näkee teismien kilpailijana vain naturalismin, vaikka moni muukin yliluonnollisuuteen perustuva teoria voisi selittää ihmeet. Koska ei ole selvää, että ihmeet toisivat teismille sellaista induktiivista tukea, että sen todennäköisyys ylittäisi teismien negaation, ihmeargumentti Martinin mukaan epäonnistuu. Lisäksi Martin viittaa näkemyksensä tueksi kolmeen seikkaan: oikukkailta vaikuttavien ihmeiden ja Jumalan hyvyiden väliseen moraaliseen ongelmaan, tieteellisen ymmärryksen estymiseen sekä ihmeiden identifiointiongelmiin. Ks. Martin 1990, 191–192; Martin 1990, 209. Martin ajattelee ihmeiden evidentialisen arvon olevan ratkaistavissa jossakin universaalisen oikeutuksen merkityksessä induktiivisen evidenssin avulla. Myös Brian Davies hylkää ihmeiden evidentialisen arvon teismien tukena vetoamalla ensisijaisesti siihen, että ihmeitä voisivat saada aikaan jumalan lisäksi muutkin yliluonnolliset olennot. Davies mainitsee esimerkkeinä "demonit, henget ja pyhät"; Davies 2004, 255–256. Muita hyvin kielteisesti ihmeiden evidentialiseen arvoon suhtautuvia kirjoittajia, jotka eivät kuitenkaan kovin syvällisesti näkemystään eksplikoivat, ovat Hampus Lyttkens, J. C. A. Gaskin ja Kai Nielsen; Lyttkens 1979, 218; Gaskin 1984, 146; Nielsen 2001, 20. David Humeen tukeutuvat omassa kielteisessä näkemyksessään James W. Cornman & Keith Lehrer & George S. Pappas, Michael Root, Jordan H. Sobel ja Mark Corner; ks. Root 1989, 399; Cornman *et al.* 1982, 218; Sobel 2004, 329–331; Corner 2005, 27–29.

suhteellistuu siihen, kenen kannalta asiaa tarkastellaan. Tällaiset kirjoittajat eivät katsele kysymystä vahvan evidentialismin silmin etsien universaalista oikeutusta joko ihmeiden evidentialisen arvon puolesta tai sitä vastaan. Evidentialismin suhteen näiden kirjoittajien voidaan katsoa edustavan maltillista, rationaalisuuden osalta niin sanottua kontekstuaalista ja oikeutuksen osalta ei-universaalista tai kollektiivista näkemystä. Tosin monet niistäkin, jotka tarkastelevat asiaa kontekstuaalisesti eri näkökulmista, puolustelevat käytännössä enemmän jommankumman osapuolen kantoja. Esimerkiksi Margaret Bodenin mukaan jumaliin uskova ei pidä mielivaltaisesti kaikkien selittämättömien tapahtumien aiheuttajana jumalaa, vaan vain tiettyjä tapahtumia pelkästään oman jumalansa aikaansaannoksina.<sup>646</sup> Stephen Bilynskyjin mukaan niin ikään ihmeisiin perustuva todistus voisi jollekulle oikeuttaa uskon Jumalan olemassaoloon. Tätä Bilynskyj perustelee sillä, että ihmeisiin vetoaminen Jumalan olemassaolon todisteena ei ole ”missään räikeässä mielessä kehällistä”, koska johtopäätöksen ei välttämättä tarvitse sisältyä premisseihin.<sup>647</sup> Bilynskyjin ajattelu tukeutuu siis logiikkaan ja hakee sen kautta hyvin heikkoa, kontekstualisoivaa tai subjektiivista rationaalisuutta. J. L. Mackien kontekstualisoivassa näkemyksessä puolestaan painottuu vastakkainen kanta. Kertomukset ihmeistä ovat Mackien mielestä kykenemättömiä antamaan yksistään ”minkään vertaa rationaalista perustetta”, kun

---

646 Ei-uskova on Bodenin mukaan ”tietoinen useista erilaisista yliluonnollisista voimista, jotka voitaisiin periaatteessa ottaa selittämään tieteellisesti anomaalisia tapahtumia”; Boden 1969, 143–144. Tätä asennetta selittää tosiasia, että Bodenin kirjoitus oli alun perin tarkoitettu vastaukseksi Gay Robinsonin ihmeuskoa kritisoivalle artikkelille. Bodenin mukaan ihmeisiin uskovien toiminta on tämän omasta lähtökohdasta käsin perusteltua. Bodenin totuusajattelu näyttäisi pohjautuvan skientistisesti tieteen selityskykyyn. Ks. Boden 1969, erit. s. 137, 144. Boden on takertunut Robinsonin väitteeseen, että ”sekulaarista ihmeestä” päättäminen on ”välttämättä mielivallan asia”; Robinson 1967, 155–158. Boden ei näytä huomaavan, että Robinson kuitenkin myöntää ihmeelle voivan löytyä rationaliteettia tieteen ulkopuolella (*outside the scope of scientific explanation*); Robinson 1967, 155. Muita, jotka lyhyesti Bodenin tavoin katsovat kysymystä ihmeiden evidentialisesta tuesta kontekstuaalisen rationaalisuuden ja (tieteellisen) selittämisen kautta, mutta jotka eivät kovin syvällisesti näkemystään eksplikoi, ovat ainakin John Hospers, William L. Rowe ja Neil Cantwell; ks. Hospers 1967, 454; Rowe 1978; 136–137; Cantwell 2001, 36–37. Myös Basil Mitchellin kumulatiivinen argumentti on kontekstuaalisesti ehdollinen eli sen arvioiminen riippuu kunkin henkilön taustauskomuksista; Mitchell 1973, 39–61. Keith E. Yandell vie kontekstuaalisuuden tieteellisten paradigmojen tasolle; Yandell 1976, erit. s. 396. Ks. myös tämän tutkimuksen luvussa III.1. esiteltäjä kirjoittajia, jotka suhtautuvat ylipäättään ihmeisiin ei-objektivistisesti.

647 Bilynskyj pitää kuitenkin tällaista argumenttia luonnollisen teologian keinona ”yleensä” virheellisenä, koska ”usein tapahtumaa ei hyväksytä ihmeeksi ilman ennakkoon olevaa, muihin seikkoihin perustuvaa uskoa Jumalaan”. Koska ei ole irrationaalista tai perusteetonta kieltää ihmeiden tapahtuneen, ihmeisiin vetoava todistus ei Bilynskyjin mukaan välttämättä osoita ei-uskovien olevan irrationaalinen. Bilynskyj 1983, 241: ”Argument Q [from miracles to God’s existence] is not circular in any blatant sense; its conclusion is certainly not to be found among its premises. But argument Q will usually be defective as natural theology, since for many miracles one could not accept them as miracles unless one already accepted belief in God on grounds other than Q.” Muista tiedoista ks. Bilynskyj 1983, 239–246. Bilynskyj kommentoi myös Richard Swinburnen ja George N. Schlesingerin kumulatiivisia argumentteja teismien puolesta, mutta ei katso voivan niihin yhtyä, koska ei näe mitään selvää ja vakuuttavaa tapaa arvioida ihmeiden etukäteistodennäköisyyksien suuruuksia (*prior probabilities*); Bilynskyj 1983, 244–246. J. A. Coverin ja Winfried Corduanin näkemykset

teismä perustellaan ei-uskovalle. Ihmekertomukset eivät myöskään kykene toimimaan hänen mukaansa minään ”riippumattomana” tukea kumulatiivisessa argumentissa.<sup>648</sup>

## 6.2. Ihmeet uskonnon perusteluna

Moni kirjoittaja on halunnut liittää ihmeiden yhteyteen arvion siitä, voisivatko ihmeet todistaa jonkin tietyn uskonnon puolesta tai jonkin muun yksittäisen uskonnollisen totuuden kuin teistisen jumalan olemassaolon puolesta. Kyse on siis ollut siitä, mikä tiedollinen funktio ihmeillä on eri uskontojen tai niiden oppien suhteen. David Humen perintönä on uusimmassa ihmekeskustelussa jatkettu jonkin verran keskustelua myös siitä, voidaanko ihmeiden katsoa todistavan toisiansa vastaan, jos ne tapahtuvat opillisesti vastakkaisten uskontojen piirissä.<sup>649</sup> Näistä kysymyksistä käytyä keskustelua tarkastellaan tässä luvussa.

Muutamat kirjoittajat katsovat tehtäväkseen puolustaa ihmeillä omaa uskontoaan, kristinuskoa. Tällaista lähestymistapaa kutsun apologeettiseksi evidentialismiksi. Siitä on olemassa useammanlaista versiota. Havaintoteoreettisesti ja lähdekritiikseti naiveimmin kristinuskokaan puolustaa John W. Montgomery. Esimerkiksi Jeesuksen ylösnousemus on Montgomeryn mukaan ”maksimaalisen pakottava syy” olettaa Jumala olemassa olevaksi, koska ”tämä ihme koskettaa kaikkein perustavanlaatuisinta inhimillistä tarvetta

---

tulee joiltakin osin lähelle Bilynskyjiä; Cover 1999, 349–350; Corduan 1997, 106–108.

648 Jos keskustelun osapuolista kumpikin hyväksyy joitakin teistisiä oppeja, Mackien mukaan ”ei ole täysin osapuolten järjestyksen ulkopuolella odottaa ihmeitä”. Jos taas keskustelun alla on itse teismi ja toinen keskusteluosapuoli on vähintäänkin agnostinen, tilanne muuttuu Mackien mukaan ”hyvin toisenlaiseksi”. Silloin on ”melkein mahdotonta”, että ihmeet voisivat toimia käypänä argumenttina teismien puolesta niille, jotka ovat taipuvia ateismiin tai agnostismiin. Mackie 1982, 27: ”Not only are such reports [of miracles] unable to carry any rational conviction on their own, but also they are unable even to contribute independently to the kind of accumulation or battery of arguments referred to in the Introduction [on p. 7].” Muista tiedoista ks. Mackie 1982, 18–28. Ks. aiempia arvioita Mackiestä tämän tutkimuksen luvussa III.4.3. Ks. myös Victor Reppertin possibilistista kritiikkiä Mackielle: Reppert 1989a, 46–49. Keith M. Parsonsin näkemys ihmeen evidentialisesta tuesta muistuttaa asiallisesti pitkälle Mackien näkemystä. Parsonsin lähestymistapa on defensiivinen: hän haluaa puolustaa naturalismin rationalisuutta torjumalla eräitä sitä vastaan esitettyjä syytöksiä ja toteaa ihmeiden puolustajien yritykset riittämättömiksi kaatamaan naturalismia. Parsonsin mukaan toisaalta naturalisti ei voi osoittaa irrationaliseksi teistin uskoa Jumalan aiheuttamiin ihmeisiin ensinnäkään siksi, että teistin ei tarvitse olettaa ihmeen olevan tieteellisesti selittämätön; ks. Parsons erit. s. 153–156. Parsons haluaa lopulta puolustaa Mackietakin vahvemmin negatiivista evidentialismia. Muita, jotka Mackien tavoin katsovat kysymystä ihmeiden evidentialisesta tuesta varsinaisesti ei-uskovan näkökulmasta vaikka myöntävätkin kontekstuaalisen rationalisuuden mukaisesti uskovan rationalisuuden, ovat Basil Mitchell, Brian Haymes ja William J. Wainwright; ks. Mitchell 1973, 32–35, 61; Haymes 1988, 130–131; Wainwright 1999, 64.

649 Saman historiallisen syyn tälle keskustelulle mainitsee myös mm. Brian Davies; Davies 2004, 258 ja 262, alaviite 51. Humen näkemys ks. Hume 1902, 116–131.

eli kuoleman voittamista.” Tällaista objektiiviseen rationaalisuuskäsitykseen yhdistettyä naiivia kristillistä-apologeettista evidentialismia voidaan kutsua kristilliseksi fundamentalismiksi.<sup>650</sup> Vastaavasti ihmeiden episteeminen arvo on tahdottu vahvan evidentialismin mukaisesti kiistää. Tällaista asennetta puolestaan voi kutsua negatiiviseksi eli ateistiseksi apologetiikaksi.<sup>651</sup>

Myös Richard L. Purtill haluaa vastata ihmeiden evidentialiseen arvoon kristinuskon puolesta myöntävästi, vaikka näkeekin siinä kolme ongelmaa. Ensinnä tulee vaikeus, jota Purtill kutsuu vastakkaisten ihmeiden ongelmaksi: jonkin toisen uskonnon edustaja voisi Purtillin mukaan saada aikaan jonkin ihmeen osoittaakseen oman uskontonsa paremmuutta verrattuna kristinuskoon. Toiseksi, tietty luonnon poikkeus, jota pidetään ihmeenä, saattaakin olla jonkin tuntemattoman säännönmukaisuuden mukainen. Purtillin mukaan on mahdollista, että esimerkiksi joitakin Kristuksen ihmeperanemisia voidaan myöhemmin selittää tieteellisesti ja jopa toistaa. Kolmas vaikeus Purtillin mukaan on, että jokin Jumalaa alempi yliluonnollinen voima voisi selittää Kristuksen tekemät ihmeet.<sup>652</sup> Purtill suhtautuu lähteisiin

---

650 Montgomeryn evidentialismi ei ole äärimmäisen tiukkaa, mutta myönnetyksin tukee hänen apologiaansa. Hänen mukaansa mikään todistus historiatieteessä ei ole koskaan ”100-prosenttisen varma”, eikä sitä siksi tule vaatia myöskään uskonnon tapauksessa. Siksi myönteisellä tavalla universaalisesti merkittävät ihmeet voivat Montgomeryn mukaan tukea kristillisen jumaluuden olemassaoloa. Montgomery 1978, 149: ”Only in the analytic realm are ‘necessary truths’ possible – truths about which one can be 100% certain; synthetic evidence, involving probabilities and plausibilities, can never rise to such a level of proof.” Montgomery 1978, 149–150: ”When we turn to the paramount miraculous event used by Jesus and by classical apologists to attest the claim that ‘God was in Christ, reconciling the world unto Himself’ – the unique, non-analogous event of His Resurrection – we find a maximally compelling reason to bring God into the picture, namely that this miracle deals effectively with the most fundamental area of man’s universal need, the conquest of death.” Ks. myös Montgomery 1978, 150. Montgomery argumentaatio näyttäisi perustuvan siihen, että niin sanottujen humanististen tieteiden, kuten historiatieteen, metodologiaa pidetään yleisesti todentamisen osalta epäeksaktimpina verrattuna luonnontieteiden metodeihin. Montgomeryn ajattelu on tältä osin tieteelliseen metodiin perustuvaa possibilismia eli tiedekomplementaarista evidentialismia. Montgomeryn kanssa monessa suhteessa samantyyppinen vahvan evidentialismin asenne tähän kysymykseen on Norman L. Geislerillä; ks. Geisler 1999f, luku *Evidence for God’s Existence*. Hieman maltillisempi ote on Rick Wadella ja Scott Tuckerilla; Wade 2001, luku *The Apologetic Use of Miracles*; Tucker [2002], luku *The Value of the Supernatural*.

651 Negatiivista evidentialismia edustaa selvimmin Michael Martin. Martin katsoo, että todisteet painavat siihen suuntaan, että ”rationaalisen henkilön” tulisi olla uskomatta esimerkiksi Jeesuksen kuolleista heräämiseen. Martinin mukaan jo maltillisilla todennäköisyyksillä laskettuna usko Jeesuksen ylösnousemukseen ei ole rationaalista; Martin 1991, 96–100; Martin M. 1998, 63–72. Martinin vahvassa evidentialismissa totuus kytkeytyy vahvimmin tieteen ja tieteellisten tutkijoiden antamiin tuloksiin. Siinä on siis niin sanottu sosiaalisen rationaalisuuden pohja. Davisin kanssa käymässään keskustelussa Martin kiistää, että voitaisiin pitää alle 0,5:n todennäköisyyteen perustuvaa uskomusta rationaalisena. Martinin käsitys rationaalisuudesta on siis myös selkeästi formaalista rationalismia, jossa keskeistä on induktiiviseen päättelyyn nojautuva uskomusten todennäköisyyden matemaattinen laskeminen; ks. esimerkiksi Martin M. 1998, 63, 73 alaviite 14; Martin 2005. Ks. Stephen T. Davisin ja Martinin keskustelua: Davis 1999; Martin 1999, Davis 2000; Martin 2000; Davis 2003; Martin 2005, erit. luku *Two Kinds of Rationality*. Kielteisen kantansa ihmeiden evidentialiseen arvoon uskonnon perustana ilmaisevat lyhyesti myös H. D. Lewis ja Grace M. Jantzen; Lewis 1965, 306; Jantzen 1979, 324. David Humen kielteiseen kantaan tässä kysymyksessä yhtyvät lyhyesti Antony Flew, Robert Young ja Mark Corner; Flew 1966, erit. s. 152; Young 1972a, 123; Corner 2005, 28.

652 Purtill päätelee kuitenkin lopuksi, että jos kaikki kolme vaikeutta voidaan voittaa, tulee myöntää, että

varauksellisesti ja näkee joitakin keskeisiä ongelmia näkemyksessään. Purtill ajattelee oikeuttavansa näkemyksensä tieteen ja tieteellisen selittämisen avulla. Se että hän ajattelee Jeesuksen ihme paranemisten olevan joskus tieteellisesti selitettävissä ja jopa toistettavissa, kertoo hänen lujasta luottamuksesta luonnontieteen metodiin ja osoittaa, että hänen näkemyksensä on skientistisesti virittynyt.

Maltillisimmin tähän kysymykseen suhtautuu Stephen S. Bilynskyj. Vaikka Bilynskyj ei näe ihmeillä evidentialista arvoa teismien tukena, hän ei kuitenkaan kokonaan hylkää ihmeiden evidentialista arvoa. Hänen mukaansa tilanne on toinen, kun keskustellaan ihmeisiin perustuvasta argumentista jonkin tietäntyyppisen teismien tai jonkin tietyn opinkappaleen rationaalisen hyväksymisen puolesta. Perustellusti ihmeenä pidetty tapahtuma voisi Bilynskyjin mukaan todistaa sen henkilön auktoriteettia uskonnollisena opettajana, jonka kautta tai jolle ihme tapahtuu. Bilynskyj uskoo historiaan perustuvan apologian olevan perusstruktuuriltaan järkevää päättelyä. Ihmeet voivat siis hänen mukaansa antaa epäsuoraa tukea uskonnolliselle uskolle. Tällainen päättely kuitenkin edellyttää Bilynskyjin mukaan jo ennakkoon uskon, että Jumala on olemassa ja että Jumala on tietynlainen.<sup>653</sup> Bilynskyj ajattelee siis oikeutuksen tässä

---

"Jumalan sormi vaikuttaa keskellämme ja meidän tulee kysyä, mihin suuntaan se osoittaa". Purtill 1976, 45–50: "Let me turn, then, to the related question of what miracles prove. If it is granted, at least for the sake of argument, that God exists, that miracles are possible, and that we have good historical evidence that miracles marked the beginning of Christianity, does this prove the Christian claim to the truth of the revelation given to us by Christ? I want to argue that the answer to that question is 'Yes,' but to establish this I will have to counter three apparent difficulties. The first difficulty is what we might call the problem of contradictory miracles. -- The second major difficulty as to the evidential value of miracles which I wish to consider is the objection that what seems to us to be an exception to the natural order, may just be the operation of some natural regularities which we do not yet understand. -- Thus we may someday understand scientifically, and even be able to reproduce, some of Christ's apparently miraculous cures. -- A final difficulty about the evidential value of miracles rests on the fear that some supernatural power less than that of God might account for the wonders worked by Christ -- that Jesus did His works, if not by the power of Beelzebub, then at least by the power of some spiritual being less than God." Muista tiedoista ks. Purtill 1976, 45–51. Purtill sanoo artikkelinsa lopussa puhuvansa "osittain filosofina" ja "osittain enemmän kuin filosofina, koska uskonnollinen usko on jotain enemmän kuin filosofiaa." Purtill sanoo tapansa puhua olevan "rationalistisen uskovan" puhetta; Purtill 1976, 51. Kaksi vuotta myöhemmin ilmestyneessä uskonnonfilosofian oppikirjassa Purtill on jättänyt nämä lausumat ja eriaat muut kristinuskona puolustavat loppulausumat pois, mutta muuten ihmeiden evidentialista tukea koskeva kirjoituksen alkuosa on säilynyt muuttumattomana; Purtill 1978, 73–79.

653 Bilynskyj 1983, 240: "– I will try to argue that the inference of the second part is plausible, that a miracle could serve as support for the authority of a religious teacher through whom or for whom the miracle occurs." Bilynskyj 1983, 246–248: "I think the situation is much different with respect to apologetic arguments from miracles to the reasonability of accepting some particular form of theism or some particular doctrine. The basic form of such an argument would consist of the establishment by miracles of the authority of a religious teacher who propounds the religion or doctrine. Thus I think the basic structure of the 'apologetic from history' is sound. It seems reasonable to accept as an authority an individual who claims to speak for God and for whom miracles occur to confirm his commission from God. However, this inference is only justified on the basis of some prior belief in the existence of God and some beliefs concerning His nature, e.g., that He is good and not given to deception. -- Thus evidence for miracles may be indirect evidence for certain religious beliefs." Muista tiedoista ks. Bilynskyj 1983, 246–248.

ehdolliseksi, mutta kuitenkin sikäli universaaliseksi, että hän ei ehdollista sitä tietyn henkilön tai henkilöiden näkemyksiin.<sup>654</sup>

Viimeinen teema ihmeiden evidentialisesta tuesta keskusteltaessa on koskenut sitä, pitäisikö eri uskonnoissa ihmeiksi väitetyt tapahtumat laskea toinen toisensa kumoaviksi vai toisiansa vahvistaviksi ihmeiksi. Jos eri uskontojen ihmeet kumoavat toisensa, onko tällä heikentävä vaikutus myös niitä edustaviin uskontoihin? Jos ne taas vahvistavat toisiansa, vahvistavatko ne kumpaakin uskontoa, vaikka ne olisivat keskenään muuten ristiriidassa? Myös tästä teemasta on esitetty sekä uskonnollisen<sup>655</sup> että uskontoa vastustavan<sup>656</sup> apologeettisen evidentialismin mukaisia kantoja. Kaiken kaikkiaan teema on kuitenkin jäänyt nykykeskustelussa hyvin vähäiseksi ja sisällöltään ohueksi.

Maltillisimmin kysymystä lähestyy David K. Clark. Hän näkee kaikki ihmeet uskonnosta riippumatta periaatteessa samanarvoisina. Clark ei pidä Humeen väitettä eri uskontojen toisensa kumoavista ihmeväitteistä oikeana. Clarkin mukaan kaikki ihmeväitteet ja niiden evidenssi tulee tutkia huolellisesti erikseen eikä eri ihmeväitteillä ole suoranaista vaikutusta toisiinsa. Kustakin ihmeväitteestä tulee tutkia tietyt seikat, jotka Clark jakaa kolmeen kategoriaan. Ensinnäkin tulee tutkia, onko kyseinen uskonto historiallisesti ja opillisesti sellainen, että yliluonnolliset ihmeet sopivat siihen. Esimerkiksi buddhalaisuuteen ihmeet sopivat Clarkin mukaan huonosti. Toiseksi tulee katsoa, voisiko naturalistista

---

654 Brian Daviesilla on myös maltillinen lähestymistapa, mutta se johtuu hänen defensismistään. Jos joku uskonnollinen henkilö tekisi ihmeen ja sellainen tapahtuisi, "täytyisi sellaisen olla läpeensä skeptikko, joka sanoisi, ettei yksikään ihme voi lainkaan lisätä uskottavuutta millekään erityiselle uskonnolliselle käsitkselle"; Davies 2004, 259. Davies näyttää edellyttävän, että skeptikko on itse läsnä ja omin aistein havaitsemassa tapahtuvaa ihmettä. Daviesin käsitys oikeutuksen perustasta tulee siis lähelle reliabilismia ja terveen järjen -teoriaa.

655 Norman L. Geislerin mukaan kristillinen apologetiikka perustuu yliluonnolliseksi identifioituihin ihmeisiin. Pelkkä luonnon epätavallinen tapahtuma ei voi todistaa mitään luonnon yläpuolella olevasta. Kristillinen apologetiikka voi kuitenkin tämän ongelman välttää Geislerin mukaan joko olettamalla ennakkoon Jumalan olevan olemassa tai tarjoamalla evidenssiä, joka on riippumaton ihmeistä. Ihmeet voivat Geislerin mukaan konfirmoida totuusväittämiä ja Raamatun ihmeet kaiken lisäksi täyttävät Geislerin mukaan kaikki apologeettisesti arvokkaille ihmeille asetetut kriteerit. Mikään muu uskonto kuin kristinusko ei ole esittänyt "todistettuja esimerkkejä todellisesti yliluonnollisista tapahtumista". Geislerin mielestä vain kristinusko on "yliluonnollisesti konfirmoitu" uskonto; Geisler 1999g, luku *Miracles as Confirmation of Truth*; Geisler 1999h, luku *Conclusion*; Geisler 1999h, luku *Criteria for Confirmation*.

656 Michael Martinin mukaan evidenssi yhden uskonnon puolesta heikentää toisen, sille vastakkaisen uskonnon totuutta. Tässä Martin sanoo yhtyvänsä David Humeen. Sen sijaan Martin ei yhdy Humeen siinä, että yhden uskonnon ihmeet sinänsä vähentäisivät toisen uskonnon ihmeiden uskottavuutta. Martin kuitenkin näyttää pitävän eri uskontoja siinä määrin saman ilmiön eri variaatioina, että jos yhden uskonnon evidenssi sen omille ihmeille on heikko eikä se ole epätyypillinen, siitä voidaan Martinin mukaan päätellä oikeutetusti, että todennäköisesti myös jossakin toisessa uskonnossa evidenssi sen omille ihmeille on heikko; Martin 1990, 201–202; Martin 1990, 199–200. Muita kirjoittajia, jotka ovat ilmaisseet David Humeen tukeutuvan mutta suppeahkosti eksplikoitua myönteisen näkemyksensä eri uskontojen ihmeväitteiden resiprookkisesta kumoavuudesta, ovat Ian Walker ja Neil Cantwell; Walker 1983, 34; Cantwell 2001, 37–38. Ks. myös Bruce Langtryn ja David A. Conwayn keskinäistä artikkelikeskustelua siitä, miten Humea tulisi tulkita tässä kysymyksessä: Langtry 1975; Conway 1983; Langtry 1985b.



argumenttia soveltaa kyseiseen ihmeväitteeseen. Ihmeväitteitä on voinut syntyä pelkän inhimillisen sensaationhalun johdosta, taikureiden halusta saada huomiota osakseen, uskonnon edustajien halusta lainata ihmekertomuksia toisista uskonnoista tai uskonnon apologettojen halusta puolustaa uskontoaan. Vaikka joitakin ihmeväitteitä on voinut syntyä kaikista näistä syistä, se ei kuitenkaan Clarkin mukaan tarkoita, että kaikki ihmeväitteet olisivat epähistoriallisia. Kolmanneksi tulee katsoa ihmeväitteiden evidenssin laatua. Mikä on sen yleinen luonne? Mikä on ihmeestä kertovan dokumentin luotettavuus ylipäätään? Mitä riippumatonta tukea evidenssille on? Clarkin mukaan tällaiset huomiot ovat osa kenen tahansa historian tutkijan metodia. Vastakkaisten ihmekertomusten olemassaolo ei sinänsä vähennä kristillisten ihmeiden uskottavuutta. Ne vain antavat aiheen tutkia ihmekertomukset perusteellisesti ja varovaisuudella.<sup>657</sup>

Oikeutusajattelultaan Clark on maltillinen foundationalisti; ihmeväitteet ovat tosia, ellei vakuuttavasti toisin todisteta. Oikeutuskäkökulma on kuitenkin koko ajan objektiivinen. Clark ei näytä pitävän mahdollisena, että eri uskontojen edustajat olisivat vastakkaisissa näkemyksissään yhtä oikeutettuja omiin kantoihinsa. Ihmeiden verifiointi tapahtuu Clarkilla tieteellisen tutkimuksen ja selittämisen avulla. Tieteellinen tutkimus ja selittäminen tapahtuvat Clarkin mukaan metodologisen naturalismin periaatteen mukaan niin, että ensin tapahtuma yritetään selittää luonnollisilla syillä ja jos sellaista ei löydy, sitten vasta on oikeutettua etsiä yliluonnollista syytä. Clark ei puhu mitään yliluonnollisuusihmeen identifioimiseen liittyvistä ongelmista ja hän näyttää suhtautuvan Raamatun ihmeiden identifioimiseen verrattuna muiden ihmeiden identifioimiseen aika ongelmattomasti. Erityisen huomionarvoisaa on, että Clarkin myönteinen suhtautumistapa metodologiseen

---

657 Clark 1997, 202: "In responding to this charge [of David Hume], we should evaluate particular miracle reports by addressing at least three categories of considerations. First, is the religion associated with this miracle story really open to the supernatural? Next, are the naturalistic arguments that people use to account for the rise of spurious miracle stories rightly applied to this particular miracle account? Finally, is this specific miracle claim historically well authenticated?" Clark 1997, 212: "In sum, like any historical research, investigation of an assertion that a miracle has actually occurred must explore the nature of the alleged event, the character of the documentary evidence for the event and the availability of corroborating evidence for that event. Any historian regularly uses considerations like these to evaluate nonmiraculous events." Clark 1997, 213: "We conclude that acknowledging the mere existence of conflicting miracle stories does not close the case on Christian miracle claims. Before conceding Hume's point, a good investigator must examine the evidence for miracle reports. -- Thus we should conclude that Hume was hasty in claiming that miracles stories from various contrary religions count as rebutting defeaters that actually nullify each other evidentially. Hume's fourth point 'cannot be used to pronounce on the historicity of any particular miracle.' It only warns us to examine miracle stories thoroughly and with caution." Clarkin evidentialismi on kuitenkin apologettista siksi, että hän tosiasiallisesti pitää Raamatun ihmeitä evidenssiltaan kaikkia muita ihmeitä parempina; tästä ja muusta ks. Clark 1997, 200–212. Ks. myös Evan Falesin kritiikkiä Clarkin artikkeliin ja Clarkin vastausta siihen. Jatkokeskustelussa Fales ja Clark väittelivät lähinnä siitä, miten tulisi suhtautua Raamatun ihmeisiin verrattuna toisten uskontojen ihmeisiin; Fales 2001, 20–22; Clark 2001.

naturalismiin eroaa samassa teoksessa julkaistuista muista kirjoituksista, joista monet suorasanaisesti vastustavat metodologista naturalismia.<sup>658</sup>

---

658 Selvimmin metodologista naturalismia vastustaa J. P. Moreland; Moreland 1997b, erit. s. 145–146. Ks. myös Norman L. Geislerin, Francis J. Beckwithin ja Winfried Corduanin kielteistä arviota metodologista naturalismia puolustavasta Antony Flew'sta; Geisler 1997, 76–85; Beckwith 1997, 96–98; Corduan 1997, 110–111. Clarkin näkemyksiä lähelle tulee Dennis Jensenin huomiot. Myös Jensen katsoo, että kilpailevien ihmeiden evidenssiä tulee tutkia tiettyjen kriteerien perusteella. Jensen näyttää ajattelevan, että parhaiten niistä selviytynyt voittaa. Jensen tuo selvemmin kuin Clark esiin myös moraalisen puolen ihmeiden testaamisessa. Jensenin mukaan kaikki sellaiset ihmeet, jotka sisältävät moraalista pahaa ilmentävän vaateen, tulee hylätä. Tällaiset ihmeet osoittavat vain ”normaalaa suurempaa voimaa ja älykkyyttä, eivät mitään enempää”; Jensen 1981, luku *Incompatible Miracle Claims of Conflicting Religions*. Brian Daviesin mukaan kristinuskossa ei ajatella, että ihmeet voisivat todistaa jonkin tietyn uskonnon oikeaksi toisten rinnalla; Davies 2004, 259.

## IV LOPPUKATSAUS

Tässä luvussa esittelen kootusti uusimman englanninkielisen filosofisen ihme keskustelun analyysin avaintulokset. Tiivistän keskustelun keskeiset filosofiset olettamukset sekä käsitteellis-ontologiselta että epistemologiselta puolelta ja arvioin uusinta ihme keskustelua kokonaisuutena.

Kaikkein tärkeintä koko keskustelun sekä filosofiselle että historialliselle ymmärtämiselle on huomata, että keskustelu tähtäsi ja painottui epistemologisiin kysymyksiin. Tämä johti siihen, että käsitteellis-ontologiset kysymykset jäivät vähäiselle huomiolle. Useimmille keskustelijoista niillä oli vain välineellistä arvoa siten, että niitä käsiteltiin vain epistemologisten ongelmien taustana ja että niiden käsittely jo tähtäsi tietynlaiseen epistemologiseen johtopäätökseen. Monilla kirjoittajilla käsitteellis-ontologiset kysymykset näkyivät pelkästään implisiittisesti. Koska epistemologisen puolen keskeisin yleispiirre oli vastakkainasettelu ihmeiden kannattajien ja vastustajien välillä, tämä evidentialistinen kontroverssiasetus löi leimansa myös käsitteellis-ontologiselle keskustelulle.

Jaoin käsitteellis-ontologisen pääluvun neljään pääsektoriin: merkityksellisyyteen, luonnon- tai luonnonlainvastaisuuteen, selittämättömyyteen ja ylikuonnollisuuteen. On kuitenkin huomattava, että tein jaottelun ihmeelle annettujen päämerkitysten mukaan eikä jaottelu kuvaa täysin tutkittavana olleiden kirjoittajien esille tulleita filosofisia taustanäkemyksiä. Jo pelkästään terminologisesti keskustelussa esiintyi lukuisia toisistaan enemmän ja vähemmän poikkeavia ihmemääritelmiä. Kun vertasin eri kirjoittajia toisiinsa syvemmin, filosofisten taustaoletusten perusteella, havaitsin, että eräissä yksityiskohdissa joidenkin ihmisenäkömykset erosivat toisista ja vastaavasti lähestyivät joitakin toisia näkemyksiä riippumatta siitä, mihin pääsektoriin ne alun perin sijoittuivat. Näin ihme keskustelun filosofisten näkemysten koko spektri yhtäältä tarkentui, mutta toisaalta samalla sekoittui uudella tavalla. Laajaan ja heterogeeniseen

aineistoon saa kuitenkin kokonaisuutena filosofista ryhtiä ja yhtenäisyyttä, kun kiinnittää huomion käsitteellis-ontologisen keskustelun keskeisiin vastakkaisiin filosofisiin taustaoletuksiin ja näkemyksellisiin jakolinjoihin.

Käsitteellis-ontologisen keskustelun perustavin jakolinja kulkee sen mukaan, mikä on kirjoittajien peruskäsitys todellisuuden ja siitä tehtyjen havaintojen keskinäisestä suhteesta. Peruseroa tässä käsityksessä kutsun ontologisen tiedon jakolinjaksi. Vaikka tämä jakolinja näkyi käsitteellis-ontologisessa keskustelussa lähes täysin implisiittisesti, sen perusteella keskustelun pääsektorit jakautuvat sekä keskenään että myös sisäisesti. Tämän jakolinjan yhdelle puolelle laitoin keskustelussa erittäin yleisesti esiintyneen oletuksen, että tapahtuman tai teon ihmeellisyys on itse ihmetapahtuman tai ihmeteon ominaisuus. Tällaisia näkemyksiä luonnehdin realistisiksi ja objektiivisuushakuisiksi. Tällä tavalla ajattelevien kirjoittajien mukaan ihmeys on kiinni reaalisesti ja objektiivisesti todellisuudessa itsessään riippumatta ihmeen havaitisijasta. Siihen ei heidän mukaansa vaikuta, minkälaiset keinot tai mahdollisuudet meillä on saada tietoa todellisuudesta. Näiden kirjoittajien mukaan oikea, kaikille yhteinen ja sama ihmeen käsite on olemassa, kunhan se vain löydetään. Siksi tällaista näkemystä voidaankin luonnehtia niin käsitteiden kuin ontologiankin osalta preskriptiiviseksi, normatiiviseksi ja absolutisoivaksi.

Tästä yleisestä realistis-objektivistisesta oletuksesta poikkeavat näkemykset sijoitin ontologisen tiedon jakolinjan toiselle puolelle. Tällaiset näkemykset, joita oli määrällisesti realismia huomattavasti vähemmän, yrittivät määrittää ihmeitä subjektivisuuden, kontekstuaalisuuden ja episteemisyyden avulla. Jotkin näkemykset saattoi tulkita syntyneiksi myös antirealististen oletusten pohjalta. Kaikki nämä näkemykset olivat suhtautumisessa käsitteisiin painokkaasti deskriptivistisiä ja suhteessa ontologiaan relativistisia ja reduktivistisia. Tällä tavalla ihmeen käsittäviä oli eniten sellaisten kirjoittajien joukossa, jotka määrittivät ihmettä merkityksellisyys- ja selitettävyyden pääsektoreihin kuuluvien käsitteiden avulla. Näille näkemyksille on yhteistä, että käsitteen reaalisesta ja objektiivisesta määräytymisestä luovutaan enemmän tai vähemmän. Erityisesti subjektivistien ja kontekstualistien mukaan ihmeelle ei voida määrittää kaikille yhteistä ja yleistä merkitystä. Subjektivistien mielestä tapahtuman ihmeys ratkeaa ihmeen kokijan henkilökohtaisen arvion perusteella ja hänen kokemukselleen antamasta subjektiivisesta merkityksellisyydestä. Kontekstualistien mukaan ihmeen merkitys vaihtelee sen mukaan, missä sosiokulttuurisissa kontekstissa

termiä ihme kulloinkin käytetään. Ihme on kontekstisidonnainen puhetapa eikä eri puhetapoja välttämättä voi verrata keskenään. Kontekstualistit ammensivat näkemyksiään erityisesti wittgensteinilaisesta filosofiasta. Ne taas, jotka määrittivät ihmeen episteemisesti, ajattelivat ihmeen olevan tietämisen vajavuuteen tai tiedon aukkoihin rajautuva selittämiseen liittyvä käsite tai ilmiö. Selittämättömyyden käsitteen avulla ihmettä määrittäneet sitoivat ihmeen käsitteensä yleensä eri termein ja painotuksin tieteeseen. Vain muutama kirjoittaja lähestyi ihmeitä antirealistisesti olettamatta ihmeellä olevan riippumatonta reaalista asemaa tai olettamatta, että edes voitaisiin yrittää tavoittaa ihmettä episteemisten käsitteiden ulkopuolelta. Epistemistit ja antirealistit näkivät metodologisten ja muiden episteemisten tekijöiden vaikuttavan ratkaisevasti ontologiseen tietoon – epistemistien mukaan vaikutus on ikään kuin kontingenttia, antirealistien mukaan vaikutus on jotenkin välttämätöntä. Tällaiset näkemykset tulevat aatteellisesti lähellä fenomenalistista filosofiaa.

Toinen käsitteellis-ontologisia näkemyksiä keskeisesti valaiseva filosofisten oletusten jakolinja näkyi erilaisissa luontokäsityksissä. Erilaiset luontokäsitykset eivät olleet eksplisiittisesti esillä itse keskustelussa kuin vain vähän. Luontokäsitysten jakolinja tosin koskee etupäässä niitä, jotka lähestyivät ihmeitä realistisesti. Yhdellä puolen jakolinjaa olivat sellaiset kirjoittajat, jotka ajattelivat luonnon olevan tietty erityinen todellisuuden osa-alue, jonkinlainen fyysisyyden äärellinen partikulaarinen kokonaisuus. Kutsuin tätä näkemystä realistis-partikulaariseksi luontokäsitykseksi. Koska luonto on näiden kirjoittajien mukaan tietty äärellinen entiteetti, he yleensä postuloivat luonnon rinnalle tai yläpuolelle toisen, olemukseltaan luonnosta erillisen entiteetin. Sitä kutsuttiin yleensä yliluonnolliseksi. Erityisen merkityksellistä ihmekeskustelun ymmärtämisen kannalta on, että yliluonnollisen katsottiin voivan vaikuttaa tavalla tai toisella luontoon ja että sellainen vaikutus katsottiin ihmeeksi.

Luontokäsitysten jakolinjan toisella puolella olevat kirjoittajat ymmärsivät luonnon tavalla, jota kutsuin nominalistis-universalistiseksi. He ajattelivat luonnon jonkinlaiseksi kaiken todellisuuden kattavaksi ontologiseksi aggregaatiksi, inklusiiviseksi ja infiniittiseksi universumiksi. Sen ulko- tai yläpuolella ei heidän käsityksensä mukaan ole mitään, joten määritelmällisesti myöskään mitään yliluonnollisia ihmeitä ei ole. Kaksi vastakkaista luontokäsitystä tulivat esiin myös siinä käsitteellis-ontologisia näkemyksiä keskeisesti kahteen osaan jakaneessa terminologisessa seikassa, että osa halusi tarkastella ihmeitä luonnon kausaalisina

tapahtumina, kun taas osa halusi nähdä ihmeet ensisijaisesti intentionaalisina tekoina, erityisesti jumalan yliluonnollisina päämäärähakuisina toimina. Vain muutama kirjoittaja puolusti näkemystä ihmeestä sellaisena yliluonnollisena tapahtumana, johon ei välttämättä liity intentionaalisuutta.

Kolmannen käsitteellis-ontologista keskustelua keskeisesti valaisevan seikan muodostavat erilaiset käsitykset luonnonlaista. Luonnonlakikäsitysten perusteella jotkin ihmekäsitykset erityisen selvästi yhdistyivät keskenään riippumatta siitä, että niillä oli eri luontokäsitys, tai riippumatta siitä, että ne olivat eri puolilla yleistä evidentialistista kontroverssilinjaa. Seikka, joka erityisesti jakoi eri kirjoittajia erityyppisiin luonnonlakikäsitysiin, oli näkemys luonnon ilmiöiden lainomaisuuden perustasta. Useimmat pohjasivat näkemyksensä niin sanottuun regulariteettiteoriaan. Sen mukaan lainomaisuuden perustaksi kelpaavat pelkät havainnot tapahtuman toistuvuudesta. Toistuvuutta jotkut käyttivät ihmeiden ontologisen mielekkyyden puolustamiseen ja toiset sen vastustamiseen sen mukaisesti, minkälaisen epistemologisen merkityksen he toistuvuudelle antoivat. Myös käsityksissä luonnonlakien modaalisesta pätemisvahvuudesta oli eroja, mutta tällä seikalla ei ollut kovin suurta merkitystä ihmekeskustelun ymmärtämisen kannalta. Yleensä luonnonlait ajateltiin normatiivisiksi eli todellisuutta määrääviksi. Tähän liittyen käytiin jonkin verran keskustelua todellisuuden deterministisyydestä ja kausaalisuuden kattavuudesta, mutta tälläkään seikalla ei ollut suurta merkitystä eri ihmekäsitysten ymmärtämisen kannalta.

Luonnonlakikäsityksissä regulariteettiteoriaa harvinaisempi vaihtoehto oli klassisesta filosofisesta perinteestä periytyvä realistis-essentialistinen käsitys. Sen mukaan luonnonlait kuvaavat luonnon olioilla olevia olemuksellisia kykyjä ja taipumuksia – eivät itse tapahtumia. Vaikka tällaisella näkemyksellä kyetään välttämään muiden luonnonlakinäkemyksen tuottamia eräitä hankalia ongelmia, kritisoin sitä naiviudesta ja kehällisyydestä. Siinä implisiittisesti ja havaintoteoreettisesti epäkriittisellä tavalla oletetaan jo olevan jotakin varmaa tietoa luonnosta.

Merkittävä käsitteellis-ontologisen keskustelun pääsektoreiden rintamalinjoja rikkova kysymys oli edellä kuvattujen lisäksi suhtautuminen luonnonlain rikkoutumiseen. Useissa käsitteellis-ontologisen keskustelun pääsektoreissa ja evidentialistisen peruskontroverssilinjan kummallakin puolella oli niitä, jotka pitivät tätä klassista ihmemääritelmää torjuttavana. Jotkut pitivät sitä käsitteellisenä mahdottomuutena vedoten niin sanottuun ihmeen paradoksiin. Näiden kirjoittajien

havaitsin rakentavan näkemyksensä regularistis-normatiiviselle luonnonlakiteorialle, epäkoherentille luonto-termin käytölle sekä sellaiselle positivismista tutulle metafysiikalle, jossa epistemologiset eli tietämistä koskevat kriteerit dominoivat ontologisia merkityskriteereitä. Positivistisen näkemyksen huomautin todetun jo aiemmin ongelmalliseksi. Monet muut hylkäsivät luonnonlainrikkoutumiskäsitteen etupäässä teologisin perustein. Heidän mukaansa on mielekästä sanoa, että Jumala rikkoisi omia lakejaan. Jotkut katsovat luonnonlain rikkoutumisen olevan ongelmallinen käsite, koska lait voivat olla probabilistisia tai ei-universaalisia. Vain muutama kirjoittaja perusti oman ihminenäkemyksensä luonnonlain rikkoutumisen käsitteen varaan. Tällaisten näkemysten totesin joutuvan loogisiin ja ontologisiin ongelmiin siitä, missä mielessä luonnonlaki voisi rikkoutua. Tyypillisimmät ratkaisut tähän ongelmaan olivat vetäytyminen epistemoisten vaikeuksien suojaan tai rikkoutumisen selittäminen yliluonnollisen agentin intentionaalisella teolla.

Yliluonnollisuuden käsitteen avulla ihmeen ymmärtäneet kirjoittajat poikkesivat toisistaan ensisijaisesti sen mukaan, millä tavalla jumalan ja luonnon keskinäinen, reaalisesti oletettu vaikutussuhde ymmärrettiin. Jotkut ajattelivat jumalan vaikutuksen olevan luonnon kannalta niin yleistä tai perustavaa, ettei jumalan voida sanoa edes puuttuvan luonnon kulkuun vaikuttaessaan siinä. Tällaisia näkemyksiä kutsuin noninterventionismiksi. Ne muistuttivat niin sanottua prosessiteologista lähestymistapaa, jossa jumalan vaikutuksen ei ajatella rikkovan luonnollisten toimijoiden omaa tahtoa vaan olevan vain suostuttelevaa. Näitä näkemyksiä kritisoin siitä, että vaikka ne haluavat pitää jumalan toiminnan käsitteellisesti erillisenä luonnon toiminnasta, jumalan vaikutukselle ei kyetty antamaan selkeää ontologista statusta. Muut yliluonnollisuusihmeen kannattajat ajattelivatkin jumalan tekojen muuttavan luonnon normaalia toimintaa. Tällaista näkemystä kutsuin interventionismiksi. Useimmat tämänkin suunnan kirjoittajista katsoivat, että jumalan toiminnan ei voida kuitenkaan sanoa rikkovan luontoa, vaan vain muuttavan sitä. Sitä miten tällainen jumalan luontoa rikkomaton teko tulisi ymmärtää, yritettiin selittää ensisijaisesti vetoamalla teleologisiin selityksiin tai kausaalisen selittämisen joko metafysiisiin tai epistemologisiin aukkoihin.

Lukuun ottamatta muutamia kirjoittajia, kaikissa yliluonnollisuusihmeenäkemyksissä peruslähtökohta oli ontologisesti hyvin realistinen. Siksi he yleensä antoivat ymmärtää myös yliluonnollisen olevan tietty äärellinen substanssi. Tällaista käsitystä kritisoin siitä, että todellisuuden jako kahteen äärelliseen osaan vie helposti

regressioon, koska voidaan kysyä, mitä on yliluonnon yläpuolella ja mikä taas sen yläpuolella. Luonnosta erillisen yliluonnon postuloimisen huomautin olevan ontologiselta kannalta hankalampi vaihtoehto kuin ajatus, että pidetään koko olevaisuutta yhtenä jakamattomana universumina.

Sellaisille muutamille kirjoittajille, jotka käsittivät yliluonnollisuuden vähemmän reaalisesti, oli tähän tarkoitukseen kätevästi tarjolla käsite uskonnollinen. Osa heistä jopa ajatteli, että määre uskonnollinen voisi olla yksinkin riittävä ehto ihmeelle. Tällöin he tulksivat uskonnollisuuden subjektiivisesti tai kontekstuaalisesti. Tosin monet halusivat tulkita myös uskonnollisuuden reaalisesti. Yleensä termiä uskonnollinen ei lähdetty määrittämään kovin tarkasti tai se oli kehällisesti määritetty. Monesti 'uskonnollinen' implisiittisesti samaistettiin kristinuskoon. Joillakin kirjoittajilla vetoaminen käsitteeseen uskonnollinen johtui apologettisesta tarpeesta pitää ihme rajatusti tietynlaisena käsitteenä ja tapahtumana, jonka vain kristillinen Jumala voi saada aikaan.

Uusimman filosofisen ihmekeskustelun epistemologista sisältöä tarkastelin useasta näkökulmasta. Epistemologiselta kannalta ensimmäinen keskeinen tulos on, että keskustelua merkittävimmin sävyttäneet näkemyserot liittyivät oikeuttamiseen, rationaalisuuteen, totuuteen ja tieteeseen – tässä tärkeysjärjestyksessä.

Epistemologisen puolen toinen keskeinen tulos on, että keskustelu jakautui kahteen pääosaan tiedon evidentialisuuteen liittyvän perusasenteen osalta. Suurimmassa osassa epistemologista keskustelua pyrittiin löytämään sellaiset perusteet ja näkökohdat, joiden pohjalta ihmeitä koskevasta tiedosta päästäisiin yleiseen, kaikille osapuolille hyväksyttävissä olevaan yhteisymmärrykseen. Koska siinä tähdättiin universaaliin ja objektiiviseen ihmeuskoon, kutsuin tätä perusasennetta evidentialismiksi eli objektivistiseksi keskusteluksi. Tästä ylivoimaisesta valtavirrasta poikkesi vain erittäin pieni vähemmistö kirjoittajia, jotka eivät katsoneet tarpeelliseksi löytää kaikkia tyydyttäviä perusteita ihmeuskolle. Tätä keskustelua kutsuin keskusteluksi ei-objektiivisesta ihmeuskosta eli ei-objektivistiseksi keskusteluksi.

Keskustelussa ei-objektiivisesta ihmeuskosta havaitsin kaksi oleellisesti erityyppistä tapaa olla tarkastelematta ihmeitä universaalin oikeutuksen tai objektiivisen rationaalisuuden kannalta. Ensimmäisen näkemyksen mukaan objektivioivien perusteiden hakeminen on irrelevanttia. Tämän käsityksen mukaan ihmeiden epistemologinen kysymys ei edes nouse esiin jossakin yleisessä mielessä. Siksi uskolle



ihmeiden tapahtumiseen ei ole tarvetta löytää objektiivista tietoa tai universaalisti hyväksyttyjä perusteita. Tällainen kanta oli tyypillistä sellaisille kirjoittajille, jotka määrittelivät ihmeen ensisijaisesti subjektiivisesti. Toisen, fideistisen kannan mukaan ihmeet ovat pohjimmiltaan tai pelkästään uskonyhteisöjen sisäisiä asioita, joten mitään yleisiä eri kielipelien välisiä järkiperaisuuden mittapuita ihmeuskolle ei ole eikä niitä kannata etsiä. Yhteistä tämäntyyppisille kirjoittajille oli, että ihmeen episteemiset ongelmat redusoituivat sosiolingvistiksi tai leksikografisiksi kuvailuiksi siitä, miten ihme-termiä tosiasiallisesti käytetään tai on käytetty.

Ei-objektivististen näkemysten havaitsin edustavan subjektiivista ja kollektiivista oikeutuskäsitelmää sekä kontekstuaalista käsitystä rationaalisuudesta. Niiden mukaan eri henkilöt tai ryhmät voivat olla yhtä oikeutettuja keskenään erisisältöisissä uskomuksissaan ja käyttäytyä yhtäläisen rationaalisesti omista lähtökohdistaan tarkasteltuna. Monissa fideistisissä näkemyksissä oikeutuksen ajatellaan perustuvan ei-universaalisuuteen, kollektiivisesti ymmärrettyyn foundationalismiin, koska niissä ainakin jotkin uskomukset oikeutetaan tiettyjen selvien, kyseisessä uskonnollisessa elämänmuodossa kyseenalaistamattomien uskomusten nojalla. Huomautin kuitenkin, että fideistisissä näkemyksissä ihmeiden epistemologian ei voida sanoa olevan puhtaasti subjektiivista. Sen voidaan sanoa olevan sikäli intersubjektiivista, että tietyn uskomuksen ei ajatella olevan vain yhden subjektin omaisuutta, vaan se on myös kaikkien muiden kyseisessä elämänmuodossa elävien hyväksyttävissä. Siksi otin tällaisesta oikeutuksesta käyttöön termin kollektiivinen oikeutus.

Toinen ja suurin osa uusimmasta epistemologisesta keskustelusta käytiin siitä lähtökohdasta, mitkä olisivat kaikille yhteiset perusteet ihmettä koskevalle tiedolle tai miten ihmeitä koskevasta tiedosta päästäisiin yleiseen, kaikille osapuolille hyväksyttävissä olevaan objektiiviseen yhteisymmärrykseen. Keskeisin tulos, jonka sain analysoituani tätä evidentialistista keskustelua, on, että keskustelua sävytti hyvin leimallisesti poleeminen perusasetelma. Useimmat kirjoittajat halusivat joko puolustaa uskoa ihmeisiin tai vastustaa sitä. Yhteistä kummallekin osapuolelle oli sitoutuminen objektiiviseen käsitykseen rationaalisuudesta ja universaaliin käsitykseen oikeutuksesta. Vain muutamalla kirjoittajalla pääasiallinen tarkoitus oli analysoida keskustelua puolueettomasti eri osapuolten kannalta. Toinen keskeinen tulos on, että keskusteluun osallistujien epistemologiset taustanäkemykset eivät jakaantuneet tiukasti ihmeitä puolustavien ja niiden vastustavien jakolinjan mukaan, vaan vaihtelivat varsin laajasti

linjan kummallakin puolella. Keskeinen ei myöskään ollut kysymys, minkälaiseksi ihme ymmärrettiin, vaan yleisintä oli joko puolustaa tai vastustaa uskoa ihmeisiin määrittelemättä ihmeen tarkkaa merkitystä. Ihmeuskoa puolustavien kirjoittajien näkemystä kutsuin yleistävästi positiiviseksi evidentialismiksi, koska siinä perusasenteena oli halu tavalla tai toisella puolustaa tai perustella uskoa ihmeisiin. Ihmeuskoa väheksyvien tai sitä vastustavien näkemystä kutsuin vastaavasti yleistävästi negatiiviseksi evidentialismiksi.

Evidentialistisen keskustelun asenteissa havaitsin olevan keskenään eriaisteisia vahvuuksia ja erilaisiin perusteisiin painottuneita variaatioita kontroverssiasetelman kummallakin puolella.

Kontroverssiliinan positiivisella puolella heikoimpana evidentialismina pidin sitä asennetta, jossa katsottiin ihmeuskoa voitavan puolustaa kiistämällä kuuluisten ja arvovaltaisten vastustajien väitteitä. Tällaista asennetta kutsuin defensiiiviseksi evidentialismiksi eli defensismiksi. Defensismi on oikeutusajattelultaan negatiivisen koherentismin ja niin sanotun sosiaalisen evidentialismin yhdistelmä. Defensismin mukaan uskomus on oikeutettu niin kauan, kuin se on universaalisesti arvostettujen asiantuntijoiden hyväksymä. Siksi defensismin ajattelun mukaan ihmeuskoa voidaan puolustaa toteamalla, ettei kukaan vastapuolen korkealle arvostama asiantuntija ole kyennyt sitä tyystin kumoamaan. Siinä on tärkeintä vastustajien perusteiden toteaminen puutteelliseksi tai ei-ehdottomiksi. Huomautin, että rationalistisen päättelyn kannalta defensismin voidaan sanoa syyllistyvän virhepäättelmään, jossa käsityksen hyväksyminen ja kyvyttömyys kumota käsitys sekoitetaan keskenään.

Defensiivistä evidentialismia hieman vahvempana mutta kuitenkin heikkona evidentialismina pidin asennetta, jota kutsuin possibilistiseksi evidentialismiksi eli possibilismiksi. Possibilismissa puolustettiin ihmeuskoa vetoamalla joko sellaiseen loogis-ontologiseen tai episteemiseen (yleensä tieteelliseen) mahdollisuuteen, että uskoa ihmeisiin ei voida pitää täysin perusteettomana, irrationaalisenä tai epäoikeutettuna. Defensiivinen ja possibilistinen evidentialismi olivat usein kytkeytyneet toisiinsa, mutta yleistäen voidaan todeta, että defensismissa pääpaino on ihmeuskon vastustajien näkemysten puutteiden toteaminen, kun taas possibilismissa paino on asiaperusteisemmin etsiä ihmeuskolle jokin formaalinen, loogis-ontologinen tai episteeminen porsaanreikä ja todeta ihmeuskon olevan sen takia mahdollinen episteeminen asenne. Sellaisten kirjoittajien possibilismia, jotka sovelsivat niin sanottua

Bayesin kaavaa, kutsuin bayesilais-probabilistiseksi possibilismiksi. Tässä possibilismin muodossa erityisen selvästi painotettiin formaalisuutta ja loogisuutta. Kaikkien possibilismin muotojen taustalla on yleensä objektivistinen rationaalisuuskäsitys ja universalistinen oikeutuskäsitys, joita vasten ihmeusko halutaan jonkin ontologisen tai episteesimen porsaanreiän kautta tehdä mahdolliseksi. Possibilistinen evidentialismi on kuitenkin heikkoa evidentialismia, koska siinä pääpaino ei ole omien itsenäisten perusteiden esittämisessä. Vaikka siinä korostetaan, ettei ole formaalis-loogisesti, ontologisesti, episteesimesti tai tieteellisesti mahdotonta, että ihmeelle voisi löytyä kaikille hyväksyttävissä olevaa evidenssiä, se toisaalta ei halua väittää, että evidenssiä tosiasiallisesti on olemassa – ainakaan toistaiseksi. Täten senkin oikeutuskäsitys on enimmäkseen maltillista foundationalismia tai negatiivista koherentismia.

Tavallisin possibilismin muoto oli episteesimesti painottunut possibilismi. Pelkän loogisen tai ontologisen mahdollisuuden sijaan siinä yleensä vedottiin ihmeuskon perustana ensisijaisesti jonkinlaiseen tieteelliseen mahdollisuuteen. Näkemyksen mukaan ihmeuskoa ei voida tieteellisesti osoittaa mahdottomaksi tai irrationaaliseksi. Tätä kutsuin tiedekomplementaariseksi evidentialismiksi eli tiedekomplementarismiksi. Sen edustajat ajattelevat totuudesta voimakkaasti tieteellisen realismin mukaisesti, mutta kuitenkin vastustavat skientismin ekspansionistista näkemystä tieteestä kaikenkattavana totuuden lähteenä. Oikeutusnäkemys tällaisessa ajattelussa on selvästi negatiivisen koherentismin mukaista: ihmeusko on oikeutettua, jos se ei ole ristiriidassa tieteen kanssa. Tiedekomplementaarinen evidentialismi esiintyi monenlaisen erilaisen painotuksen kanssa. Yliluonnollisuusihmeen tapauksessa episteesminen mahdollisuus on liitetty esimerkiksi luonnontieteellisen metodin kattavuuden rajallisuuteen, prosessiteologisiin hahmotelmiin ja libertaristiseen teon teoriaan. Selittämättömyysihmeen tapauksessa tiedekomplementaarinen evidentialismi esiintyi versiona, jota kutsuin episteesimis-probabilistiseksi evidentialismiksi. Siinä ihmeuskoa puolustetaan jonkinlaisella yleisellä mahdollisella todennäköisyydellä, että tiede ei ehkä kykene kaikkea selittämään. Käsitys todennäköisyydestä oli näissä näkemyksissä niin sanottua episteesmistä tulkintaa. Koska tiedekomplementarismissa tiede nähdään myös sosiaalis-pragmaattisena instituutiona, sen evidentialismissa on myös niin sanotun sosiaalisen evidentialismin juonne.

Evidentialistisen keskustelun kontroverssiliinan positiivisella puolella on tehty myös useita ehdotelmia, jotka oli tarkoitettu defensismiä ja eri possibilismin muotoja

vahvemmiksi. Yhteistä näille vahvoille versioille on, että ihmeuskoa ei perustella pelkästään epäsuorasti, vaan sen tueksi yritetään esittää episteemisesti itsenäisiä argumentteja. Kaikki vahvan positiivisen evidentialismin edustajat tukeutuivat tavalla tai toisella tieteeseen – painottuen joko tieteen tuloksiin tai tieteen metodiin. Kutsuin tällaista asennetta skientistiseksi evidentialismiksi. Skientistisen evidentialismin ensimmäinen versio, jota kutsuin resultaristiseksi evidentialismiksi ja joka on positiivisen puolen vahvinta evidentialismia, katsoi dogmaattisesti tieteen jo saaneen selville tuloksia, joiden perusteella voidaan vakuuttua eräiden ihmeiden tapahtumisesta. Resultaristinen evidentialismi koski vain yliluonnollisuusihmettä. Toinen ja suurempi vahvaa evidentialismia edustava ryhmä oli saavutettujen tutkimustulosten suhteen pidättyväisempi, mutta se katsoi tieteen voivan heidän osoittamallaan tavalla päästä tulokseen, jossa todetaan ihmeen tapahtuneen. Ihme ymmärrettiin tällöin yleensä jumalan aikaansaamaksi tapahtumaksi. Tätä jälkimmäistä versiota vahvasta evidentialismista sävytti leimallisesti metodologinen optimismi. Useimmilla metodologinen optimismi johtui siitä, että heidän tiedenäkemyksessään kausaaliin säännönmukaisuusselityksiin tukeutuva luonnontiede oli väistynyt syrjään ja tilalle oli astunut teleologisiin päämääräselityksiin tukeutuva historiatiede tai teologialla täydennetty luonnontiede. Toinen silmiinpistävä seikka tämän ryhmän kirjoittajissa oli, että monien oikeutusajattelu perustui reliabilistiseen ja terveen järjen -teorian mukaiseen luotettavuuteen ja varmuuteen. Omakohtaisia kokemuksia, muistia, päättelyä ja havaintoja ei asetettu vakavasti kyseenalaisiksi. Muutamien tutkittavana olevien kirjoittajien vahvaa evidentialismia kutsuin apologeettiseksi evidentialismiksi, koska siinä oli tunnusomaista katsoa jonkin tietyn uskonnollisesti kanonisoidun tekstin tai joidenkin tiettyjen uskonnollisten oppien oikeuttavan ja todistavan toisia, niistä johdettuja luontoa ja historiaa koskevia uskomuksia.

Huomautin, ettei kukaan niistä, jotka halusivat argumentoida vahvan realistisen evidentialismin mukaisesti yliluonnollisen olennon tekemän ihmeteon puolesta, kyennyt esittämään tosiasiallisia, kaikille hyväksyttävissä olevia identifiointikriteerejä jollekin tietylle jumalalle tai edes yleisesti yliluonnollisille olennoille. Muutaman yliluonnollisuusihmeen puolustajan totesinkin luopuneen vahvasta realistisesta ontologiasta ja tyytyvän episteemisempään tai antirealistisempaan totuuskäsitykseen. Tällaisissa näkemyksissä korostui oikeutusajattelussa erityisesti niin sanottu sosiaalinen evidentialismi ja totuuskäsityksessä konsensus teoria. Episteemisyydestään ja

relatiivisuudestaan huolimatta tämäkin evidentialismin versio on kuitenkin vahvaa evidentialismia, koska siinä ajatellaan ihmeuskolle löytyvän jotkin yleiset ja kaikille hyväksyttävissä olevat universaalit perusteet. Niin sanotun reformoidun epistemologian mukaista perususkomusajattelua ihmeuskon oikeutuksen perustana oli vain muutamalla kirjoittajalla.

Evidentialistisen kontroverssijonon toisen puolen eli negatiivisen puolen heikointa asennetta kutsuin maltillisesti negatiiviseksi evidentialismiksi. Maltillisessa negatiivisessa evidentialismissa joko myönnettiin ei-objektiivisen oikeutuksen mahdollisuus tai ei mitenkään periaatteellisella tasolla kiistetty kaikkea ihmeuskoa, vaikka ihmeuskoa tarkasteltiinkin ensisijaisesti skeptiseltä kannalta. Tätä hieman vahvemmassa näkemyksessä, jota kutsuin periaatteelliseksi negatiiviseksi evidentialismiksi, sen sijaan yksioikoisesti korostettiin olevan aina rationaalisempaa olla uskomatta ihmeväitteisiin. Vahvaksi eli resultaristiseksi negatiiviseksi evidentialismiksi kutsuin näkemystä, jossa katsottiin jo tosiasiallisesti todistetun, etteivät ihmeeksi väitetyt tapahtumat olekaan ihmeitä. Tätäkin vahvemmassa negatiivisessa evidentialismissa tietoa ihmeistä pidettiin loogisesti mahdottomana tai teistisiä selityksiä yleisesti muodoltaan epäpätevinä. Tällaisista näkemyksistä käytin nimeä looginen eli formaalinen negatiivinen evidentialismi. Tätä viimeisintä negatiivisen evidentialismin muotoa lukuun ottamatta kaikissa muissa negatiivisen evidentialismin variaatioissa oli skientistinen pääjuonne: skeptinen asenne ihmeväitteitä kohtaan perusteltiin yleensä joko koherentismin (tai sen mukaisen explanationismin) tai foundationalismin oikeutuksen mukaisesti tieteen avulla. Monella oli vielä painotetusti psykologisoiva ote ihmekertomuksiin. Myös terveen järjen -teorian mukaista oikeutusajattelua esiintyi. Negatiivisen evidentialismin edustajilla tiedenäkemys oli yleensä metodologisesti naturalistinen ja optimistinen. Sen mukaan tutkimuksia tulee aina jatkaa perustellun luonnollisen selityksen löytymiseksi. Kaikille negatiivisen evidentialismin haaroille oli tyypillistä nominalistis-universalistinen käsitys luonnosta. Sen mukaan käsitteet luonto ja empiirinen ovat lähes synonyymejä; luonto ymmärretään mahdollisimman laajaksi ja inklusiiviseksi suhteessa kaikkeen empiiriseen tietoon.

Vain muutama kirjoittaja edusti sellaista positiivinen–negatiivinen-perusasetelman ulkopuolelle jäävää kaikkein maltillisinta evidentialismin versiota, jossa ihmeiden epistemologiset ongelmat kontekstualisoitiin eri näkökantoja vertailevaksi tarkasteluksi. Kutsuin tällaista lähestymistapaa kontekstualisoivaksi evidentialismiksi.

Siinä ihmeuskon oikeutusta tarkastellaan usealta eri kannalta ottamatta suoraan kantaan, mikä niistä on paras tai kannattettavin, tai miltä kannalta asiaa pitäisi varsinaisesti tarkastella. Tällaiset kirjoittajat eivät katselleet kysymystä vahvan mustavalkoisen evidentialismin silmin etsien universaalista oikeutusta joko ihmeiden evidentialisen arvon puolesta tai sitä vastaan, vaan kysymys ihmeiden evidentialisesta tuesta suhteellistui siihen, kenen kannalta asiaa tarkastellaan. Tämän ryhmän kirjoittajat tulivat oikeutuskäsityksiltään lähelle ei-objektiivisesti ihmeitä tarkastelevia kirjoittajia. Kovin selkeää eroa ei näiden kahden ryhmän välille voinut vetää, mutta suurin erottava seikka oli siinä, että kontekstualisoiva evidentialismi ei hylkää perusteita etsivää evidentialistista keskustelua, vaan vain relativoi sen ja osallistuu sen kiistakysymyksiin eri näkemyksiä vertaillen.

Evidentialistisen keskustelun viimeisessä osassa tarkastelin keskustelua ihmeiden epistemologisesta funktiosta. Tällä tarkoitin keskustelua siitä, että jos oletetaan tietynlaisen ihmeen tapahtuneen, mikä merkitys tällaisella tosiasialla olisi ihmeitä koskevassa epistemologiassa. Yleisin keskustelun aihe oli, mikä on ihmeiden mahdollinen evidentialinen tuki teistisen jumalan olemassaolon puolesta. Toinen, tähän kytkeytyvä mutta huomattavasti vähemmän keskusteltu kysymys oli, voisivatko ihmeet todistaa jonkin tietyn uskonnollisen tradition oppien puolesta. Erityisenä kiinnostuksen kohteena oli kristinuskko. Ihmeen evidentialista roolia koskevaan keskusteluun osallistuneet kirjoittajat olivat enimmäkseen samoja kuin muuhunkin evidentialistiseen keskusteluun osallistuneet kirjoittajat eikä tämän keskustelualueen perusteella tullut ilmi oleellisia muutoksia heidän taustanäkemyksissään. Ainoa merkittävä seikka keskustelussa oli, että monet yliluonnollisuusihmeen käsitteellis-ontologista ja epistemologista mahdollisuutta puolustavat kirjoittajat asettuivat tässä kysymyksessä kontroverssiasetelman toisen puolen eli ihmeitä vastustavien kirjoittajien joukkoon.

Evidentialistista keskustelua kokonaisuutena tarkasteltaessa voi nähdä, että jotkin sen kannanotot olivat epistemologisilta taustanäkemyksiltään monessa suhteessa toistensa kaltaisia, vaikka ne olivatkin evidentialistisen peruskontroverssilinjan eri puolilla. Erityisen lähelle toisiaan tulivat resultaristisen evidentialismin ja resultaristisen negatiivisen evidentialismin taustanäkemykset. Maltillisen negatiivisen evidentialismin painotukset puolestaan tulivat lähelle kontekstualisoivan evidentialismin näkökulmaa. Eri oikeutusteorioiden sekä rationaalisuus- ja tiedekäsitykset olivat aika lailla samansuuruisesti edustettuina kummallakin puolella, samoin eri totuusnäkemykset,

joista korrespondenssiteoria oli yleisin. Leimaa antavat yhteiset piirteet kontroverssiliinan kummallakin puolella olivat ontologisesti katsottuna vahva realismi ja epistemologian osalta käsitys, että näitä reaalisia totuuksia tulee arvioida objektiivisen rationaalisuuden ja universaalisen oikeutuksen mukaisesti. Kontroverssiliinan vastakkaisten puolien suurin keskinäinen ero puolestaan oli siinä, että negatiivisen evidentialismin vahvimmalle versiolle eli formaaliselle negatiiviselle evidentialismille ei ollut vastinetta kontroverssiliinan positiivisella puolella.

Keskustelua kokonaisuutena analysoidessani tarkkailin yleisesti myös sitä, miten eri kirjoittajat tulkitsevat semantiikan, ontologian ja epistemologian suhteet toisiinsa. Hyvin yleinen piirre koko uusimmassa ihmekeskustelussa oli, että näitä näkökulmia ei erotettu selkeästi toisistaan, vaan ne sekoittuivat keskenään. Yhtäältä sekaannus näkyi selvästi sellaisena pinnallisena evidentialistisena ilmiönä, että jotakin tietyntyyppistä ihmettä käsitteellis-ontologisesti puolustavaa kantaa yritettiin kiistää epistemologisilla huomioilla. Yksipuolisena ja äärimmilleen menevänä tulkitsin tällaisen ateismi-apologiaksi. Toisaalta sekaannusta ilmeni myös toisinpäin niin, että ihmeitä epäileviä epistemologisia kantoja vastaan esitettiin ihmeen olevan käsitteellis-ontologisesti mahdollinen. Yksipuolisena ja äärimmilleen menevänä tällainen puolestaan näkyi joillakuilla kirjoittajilla kristinusko-apologiana. Hyvin monella kirjoittajalla pohjimmainen tavoite näytti olevan viime kädessä puuttuminen keskusteluun ihmeiden epistemologisesta roolista teismien ja nimenomaan kristinuskon tukena. Siksi keskustelun perusasetelma oli antiteettinen ja evidentialistinen: ihmeitä haluttiin jossakin merkityksessä, joillakin perusteilla ja jollakin tasolla joko puolustaa tai vastustaa.

Merkityksellistä ihmekeskustelun syvemmälle historialliselle ja diskursiiviselle ymmärtämiselle on huomata, että sen monipolvisuus, eskaloituminen ja usein lähes inttämiseen asti mennyt kiistakirjoittelu johtuivat evidentialistisen kontroverssiasetelman lisäksi myös siitä, että siihen osallistuneet kirjoittajat toivat näkemyksensä esille useimmiten ilman kovin syvällistä filosofista perehtyneisyyttä itse tematiikkaan tai edes aiempaan keskusteluun. Omia tai toisen filosofisia taustaoletuksia ja -sitoumuksia tai edes käsitesisältöjä ei juurikaan eksplikoitu tai arvioitu filosofisesti. Silloinkin kun historiallisia tai filosofisia katsauksia aiempaan keskusteluun tehtiin, niiden sisältö oli enemmänkin referoivaa kuin analysoivaa. Yleiset uskonnonfilosofiset tai filosofiset koulukunnat eivät tulleet keskustelussa eksplisiittisesti juuri lainkaan esiin. Kattavaa filosofista analyysia tai tilannekartoitusta keskustelusta ei kukaan tehnyt.

Keskustelu vatvoi monia yksittäisiä, filosofisesti arvioiden aika pinnallisia kiistakysymyksiä. Keskustelua voisikin kokonaisuutena kuvata myös tuuliajolla seilaamiseksi. Se on vellonut kunkin kirjoittajan omien implisiittisten lähtökohtien ja epäsystemaattisten yksittäisten oivallusten tuulien mukaisesti. Monet ovat kovin impulsiivisesti halunneet korjata jotakin ihmeisiin liittyvää käsitystä, väitettä tai uskomusta. Uusin englanninkielinen filosofinen ihmekeskustelu on suurimmaksi osaksi jatkoa sille David Hume käynnistämälle väittelylle, jossa nojataan empiristis-naturalistiseen tieteenihanteeseen, objektiivisen rationaalisuuden oletukseen ja evidentialismiin, jonka mukaan kaikki väitteet – myös uskonnolliset – tulee todentaa samojen periaatteiden mukaan.



## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Abraham, William J.  
 1982 *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism*, Oxford: Oxford University Press.  
 1985 *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey: Englewood Cliffs.
- Adams, Robert M.  
 1992 "Miracles, Laws of Nature and Causation – II", *The Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 60, 207–224.
- Ahern, Dennis M.  
 1975 "Hume on the Evidential Impossibility of Miracles", *Studies in Epistemology*, edited by Nicholas Rescher, *American Philosophical Quarterly*, Monograph Series, 9, 1–32.  
 1977 "Miracles and Physical Impossibility", *Canadian Journal of Philosophy*, 7, 71–79.
- Ahlbäck, Tore  
 1997 "Mirakler i en sekulär diskurs", *De profundis: Religionsvetenskaplig tidskrift*, 3(6), 12–22.
- Aho, Jouko  
 1997 "Parapsykologian perinteitä", *Paholaisen asianajajan paluu: Opaskirja skeptikolle*, toim. Risto Selin & Marketta Ollikainen & Ilpo V. Salmi, Helsinki: Ursa, 130–143.
- Akhtar, Shabbir  
 1990 "Miracles as Evidence for the Existence of God", *The Scottish Journal of Religious Studies*, 11(1), 18–23.
- Alexander, Justin  
 1997 *Is it ever rational to believe a miracle has taken place?*, URL = [http://www.justinalexander.net/rationality\\_of\\_miracles.htm](http://www.justinalexander.net/rationality_of_miracles.htm) [10.6.2005].
- Alston, William P.  
 1991 *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Amen, Constancio C.  
 1986 *Antony Flew on Christian Theism: A Critique*, [diss.], Dallas, TX: University of Dallas.

- Annala, Pauli  
1998 "Ihme – köyhän miehen lottovoitto", *Teologinen aikakauskirja*, 103(6), 491–496.
- Anscombe, G. E. M.  
1975 "Causality and determination", *Causation and Conditionals*, edited by Ernest Sosa, Oxford: Oxford University Press, 63–81.
- Anttonen, Veikko  
1999 "Uskonto ihmisen ajattelussa ja kulttuurissa", *Uskonnot maailmassa*, toim. Katja Hyry ja Juha Pentikäinen, Porvoo: WSOY, 32–42.
- Armour, Leslie  
1982 "The Tensions in Alastair McKinnon's Philosophy of Religion", *Analytical Philosophy of Religion in Canada* (Collection Philosophica, 22), edited by Mostafa Faghfoury, Ottawa: University of Ottawa Press, 173–187.
- Armstrong, Benjamin F. Jr.  
1995 "Hume's Actual Argument Against Belief in Miracles", *History of Philosophy Quarterly*, 12, 65–76.
- Ashe, Geoffrey  
1978 *Miracles*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Ashworth, William B. Jr.  
1986 "Catholicism and Early Modern Science", *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. by David C. Lindberg & Ronald L. Numbers, Berkeley, CA: University of California Press, 136–166.
- Audi, Robert  
1988 *Belief, Justification, and Knowledge: An Introduction to Epistemology*, Belmont, CA: Wadsworth.
- Aune, Bruce  
1995 "Nature", *A Companion to Metaphysics*, edited by Jaegwon Kim and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell Reference, 349–350.
- Ayer, A. J.  
1946 *Language, Truth and Logic*, [2. rev. ed.], Harmondsworth: Penguin Books.
- Ayers, Robert H.  
1980 "C. S. Peirce On Miracles", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 16, 242–254.
- Backhaus, Wilfried K.  
1993 "Advantageous Falsehood: The Person Moved by Faith Strikes Back", *Philosophy and Theology*, 7, 289–310.
- Bagger, Matthew C.  
1997 "Hume and miracles", *Journal of the History of Philosophy*, 35(2), 237–252.
- Bainbridge, W. S. & Stark, R.  
1981 "Superstitions: Old and New", *Paranormal borderlands of science*, ed. by Kendrick Frazier, Buffalo: Prometheus Books, 46–59.
- Barbour, Ian G.  
1966 *Issues in science and religion*, London: SCM Press.

Barefoot, D.

- 2001 "A Response to Nicholas Tattersall's 'A Critique of "Miracles" by C. S. Lewis"', URL = <http://www.secweb.org/asset.asp?AssetID=89> [14.7.2005].

Barnes, Michael H.

- 1997 "Mikael Stenmark, *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life: A Critical Evaluation of Four Models of Rationality*", [book review], *International Journal for Philosophy of Religion*, 42, 190–192.

Bartholomew, David J.

- 1984 *God of Chance*, London: SCM Press.  
1996 *Uncertain Belief: Is it Rational to be a Christian?*, Oxford: Clarendon Press.

Basinger, David

- 1980a "Christian Theism and the Concept of Miracle: Some Epistemological Perplexities", *The Southern Journal of Philosophy*, 18, 137–150.  
1980b "Miracles and Apologetics: A Response", *Christian Scholar's Review*, 9(4), 348–353.  
1983 "Flew, Miracles and History", *Sophia*, 22(2), 15–22.  
1984 "Miracles as Violations: Some Clarifications", *The Southern Journal of Philosophy*, 22, 1–7.  
1987 "Miracles and Natural Explanations", *Sophia*, 26, 22–26.  
1988 "Miracles", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, gen. ed. E. Craig, London: Routledge.  
1990a "Miracles as Evidence for Theism: A Surrejoinder", *Sophia*, 29, 56–59.  
1990b "Water into Wine? An Investigation of the Concept of Miracle, by Robert A. H. Larmer", [book review], *Faith and Philosophy*, 7, 369–371.  
1995 "Miracles and Justified Belief: Further Clarification", URL = <http://afterall.net/papers/490768> [23.4.2007].

Basinger, David & Basinger, Randall

- 1978 "Science and the Concept of Miracle", *Journal of the American Scientific Affiliation*, 30, 164–168.  
1986 *Philosophy and Miracle: The Contemporary Debate* (Problems in Contemporary Philosophy, 2), New York, NY: The Edwin Mellen Press.

Beck, W. David

- 2001 "Replies to Evan Fales: On God's Existence", *Philosophia Christi*, 3(1), 49–50.

Beckwith, Francis Joseph

- 1989a *David Hume's Argument Against Miracles: A Critical Analysis*, Lanham, MD: University Press of America.  
1989b *David Hume's Argument against Miracles: Contemporary Attempts to Rehabilitate it and a Response*, [diss.], New York, NY: Fordham University.  
1993 "Hume's Evidential/Testimonial Epistemology, Probability, and Miracles", *Faith in Theory and Practise: Essays on Justifying Religious Belief*, edited by Elizabeth S. Radcliffe and Carol J. White, Chicago, IL: Open Court, 117–140.

- 1997 "History & Miracles", *In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*, edited by R. Douglas Geivett & Gary R. Habermas, Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 86–98.
- 2001 "Replies to Evan Fales: On History and Miracles", *Philosophia Christi*, 3(1), 42–45.
- Beebee, Helen  
2003 "Local Miracle Compatibilism", *Noûs*, 37(2), 258–277.
- Berofsky, Bernard  
1999 "Necessitarianism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2. ed., general editor Robert Audi, Cambridge: Cambridge University Press, 601.
- Berry, R. J.  
1986 "What to believe about miracles", *Nature*, 322, 321–322.  
2002 "Divine Action: Expected and Unexpected", *Zygon*, 37(3), 717–727.
- Beverluis, John  
1985 *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Beyer, Jason Adam  
2003 *God and Explanation: A Defense of Philosophical Naturalism*, [diss.], Chicago, IL: Loyola University of Chicago.
- Bilynskij, Stephen Sviatoslav  
1983 *God, Nature, and the Concept of Miracle*, [diss.], Notre Dame, IN: University of Notre Dame.  
1990 "What In The World Is God Doing?", URL = <http://www.efn.org/~ssb/papers/HackettPaper.htm> [7.4.2006].
- Blackman, Larry Lee  
1978 "The Logical Impossibility of Miracles in Hume", *International Journal for Philosophy of Religion*, 9, 179–187.
- Blanshard, Brand  
1974 *Reason and Belief*, London: George Allen & Unwin.
- Boden, Margaret A.  
1969 "Miracles and Scientific Explanation", *Ratio*, 11, 137–144.
- BonJour, Laurence  
2002 *Epistemology: Classical Problems and Contemporary Responses*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Boyd, Richard  
1991 "On the Current Status of Scientific Realism", *The Philosophy of Science*, ed. by R. Boyd, P. Gasper, and J. D. Trout, Cambridge, MA: MIT Press, 195–222.
- Boyer, Pascal  
1994a "Cognitive constraints on cultural representations: Natural ontologies and religious ideas", *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*, edited by Lawrence A. Hirschfeld & Susan A. Gelman, Cambridge: Cambridge University Press, 391–411.  
1994b *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley, CA: University of California Press.

- 2001 *Religion explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, London: Vintage.
- Braddon-Mitchell, David
- 2001 "Lossy Laws", *Noûs*, 35(2), 260–277.
- Brand, Myles
- 1979 "Causality", *Current Research in Philosophy of Science*, ed. by P. Asquith and H. Kyburg Jr., East Lansing, MI: Philosophy of Science Association, 252–281.
- 1984 *Intending and Acting: Toward a Naturalized Action Theory*, Cambridge, MA: MIT Press.
- 1991 "Action", *Handbook of metaphysics and ontology*, 1, editors Hans Burkhardt, Barry Smith, Munich: Philosophia Verlag, 17–18.
- Braude, Stephen E.
- 1978 "On the Meaning of the 'Paranormal'", *Philosophy and Parapsychology*, ed. by Jan Ludwig, Buffalo, NY: Prometheus Books, 227–244.
- Breggen, Hendrik van der
- 1994 *Hume, Miracle Reports, and Credibility*, [diss.], Windsor: University of Windsor.
- 2002 "Hume's Scale: How Hume Counts a Miracle's Improbability Twice", *Philosophia Christi*, 4(2), 443–453.
- 2004 *Miracle reports, moral philosophy, and contemporary science*, [diss.], Waterloo: University of Waterloo.
- Brooke, John H.
- 1991 *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Colin
- 1976 "History and the Believer", *History, Criticism and Faith: Four Exploratory Studies*, edited by Colin Brown, Leicester: Inter-Varsity Press, 145–224.
- 1984 *Miracles and the Critical Mind*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Brown, David
- 1993 "Philosophy of Religion", *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Oxford: Blackwell, 440–443.
- Brümmer, Vincent
- 1981 *Theology and Philosophical Inquiry: An Introduction*, Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Bube, Richard H.
- 1989 "Penetrating the Word Maze", *Perspectives on Science and Christian Faith*, 41(2), 109–110.
- Bunge, Mario
- 2003 "Miracle", *Philosophical Dictionary*, New York, NY: Prometheus Books, 185.
- Burhenn, Herbert
- 1977 "Attributing Miracles to Agents – A Reply to George D. Chryssides", *Religious Studies*, 13, 485–489.

- Burns, R. M.  
1981 *The Great Debate on Miracles: From Glanvill to David Hume*, Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Byrne, Peter  
1978 "Miracles and the Philosophy of Science", *The Heythrop Journal*, 19, 162–170.
- Cantwell, Neil  
2001 *Miracles* (Philosophy of Religion Series, 7), Bromsgrove: Abacus Educational Services.
- Carnley, Peter  
1987 *The Structure of Resurrection Belief*, Oxford: Clarendon Press.
- Carroll, Robert Todd  
2005 "Miracle", *The Skeptic's Dictionary*, URL = <http://skeptic.com/miracles.html> [24.2.2006].
- Carter, James C.  
1959 "The Recognition of Miracles", *Theological Studies*, 20, 175–197.
- Cavin, Robert Gregory  
1993 *Miracles, probability, and the resurrection of Jesus: A philosophical, mathematical, and historical study*, [diss.], Irvine, CA: University of California.
- Charlton, William  
1988 *Philosophy and Christian Belief*, London: Sheed & Ward.
- Cherry, Christopher  
1974 "Miracles and Creation", *International Journal for Philosophy of Religion*, 5, 234–245.  
1975 "On Characterizing the Extraordinary", *Ratio*, 17, 52–64.
- Chisholm, Roderick M.  
1991 "Mind", *Handbook of metaphysics and ontology*, 2, editors Hans Burkhardt, Barry Smith, Munich: Philosophia Verlag, 553–557.
- Christian, William A.  
1969 "Religious Valuations of Scientific Truths", *American Philosophical Quarterly*, 6, 144–150.
- Chryssides, George D.  
1975 "Miracles and Agents", *Religious Studies*, 11, 319–237.
- Chrzan, Keith  
1984 "Vindicating The 'Principle Of Relative Likelihood'", *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, 13–18.
- Clark, David K.  
1997 "Miracles in the World Religions", *In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*, edited by R. Douglas Geivett & Gary R. Habermas, Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 199–213.  
2001 "Replies to Evan Fales: On Miracles in the World Religions", *Philosophia Christi*, 3(1), 61–63.

- Clarke, Steve  
 1997 "When to believe in miracles", *American Philosophical Quarterly*, 34(1), 95–102.  
 1999 "Hume's Definition of Miracles Revised", *American Philosophical Quarterly*, 36(1), 49–57.  
 2003a "Luck and Miracles", *Religious Studies*, 39, 471–474.  
 2003b "Response to Mumford and Another Definition of Miracles", *Religious Studies*, 39(4), 459–463.
- Clayton, Philip  
 2004 "Natural law and divine action: The search for an expanded theory of causation", *Zygon*, 39(3), 615–636.
- Cobb, John Jr.  
 2005 "God: God in Postbiblical Christianity", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Vol. 5., 2<sup>nd</sup> ed., Detroit, MI: Macmillan Reference USA, 3553–3560.
- Cohen, L. J.  
 1992 "Rationality", *A Companion to Epistemology*, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell, 415–420.
- Collier, John  
 1986 "Against Miracles", *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 25, 349–352.
- Colwell, Gary G.  
 1982 "On Defining Away The Miraculous", *Philosophy*, 57, 327–337.  
 1983 "Miracles and History", *Sophia*, 22(2), 9–14.
- Conway, David A.  
 1983 "Miracles, Evidence, and Contrary Religions", *Sophia*, 22, 3–14.
- Copan, Paul & Tacelli, Ronald K.  
 2000 *Jesus' Resurrection: Fact or Figment? A Debate between William Lane Craig & Gerd Lüdemann*, ed. by Paul Copan & Ronald K. Tacelli, Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press.
- Corduan, Winfried  
 1997 "Recognizing a Miracle", *In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*, edited by R. Douglas Geivett & Gary R. Habermas, Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 99–111.
- Corey, Michael A.  
 1998 "Supernatural Agency and the Modern Scientific Method", URL = <http://www.leaderu.com/aip/docs/corey.html> [20.7.2006].
- Corner, Mark  
 2005 *Signs of God: Miracles and Their Interpretation*, Aldershot: Ashgate.
- Cornman, James W. & Lehrer, Keith & Pappas, George S.  
 1982 *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*, third edition, New York, NY: Macmillan.

- Cowan, Steven B.  
 2002 "God, Libertarian Agency, and Scientific Explanations: Problems for J.P. Moreland's Strategy for Avoiding the God of the Gaps", *Philosophia Christi*, 4(1), 125–137.
- Cover, J. A.  
 1999 "Miracles and (Christian) Theism", *Philosophy of Religion: The Big Questions*, edited by Eleonore Stump and Michael J. Murray, Oxford: Blackwell, 334–352.
- Craig, William Lane  
 1986 "The Problem of Miracles: A Historical and Philosophical Perspective", *Gospel Perspectives*, 6, 9–48.  
 1989 "On doubts about the resurrection", *Modern Theology*, 6, 53–75.  
 1997 "The Empty Tomb of Jesus", *In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*, edited by R. Douglas Geivett & Gary R. Habermas, Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 247–261.  
 1998 "Creation, Providence, and Miracles", *Philosophy of Religion: A Guide to the Subject*, ed. Brian Davies, Washington: Georgetown University Press, 136–162.
- Creel, Richard E.  
 2001 *Thinking Philosophically: An Introduction to Critical Reflection and Rational Dialogue*, Malden, MA: Blackwell.
- Cunningham, Graham  
 1999 *Religion and Magic: Approaches and Theories*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Danzeisen, Richard Gene  
 1997 *A Contrast and Comparison on the Concept of Miracle in the Thought of Thomas Aquinas and David Hume*, [diss.], Virginia Beach, VA: Regent University.
- Daston, Lorraine & Park, Katharine  
 1998 *Wonders and the order of nature 1150–1750*, New York, NY: Zone Books.
- Dawid, Philip & Gillies, Donald  
 1989 "A Bayesian Analysis of Hume's Argument Concerning Miracles", *The Philosophical Quarterly*, 39, 57–65.
- Davies, Brian  
 1982 *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.  
 1985 *Thinking about God* (Introducing Catholic Theology, 5), London: Chapman.  
 2004 *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Third [revised] edition, Oxford: Oxford University Press.
- Davies, Paul  
 1983 *God and the New Physics*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Davis, Stephen T.  
 1984 "It Is Possible To Know That Jesus Was Raised From The Dead?", *Faith and Philosophy*, 1, 147–159.



- 1985 "Naturalism and the Resurrection: A Reply to Habermas", *Faith and Philosophy*, 2, 303–308.
- 1986 "The Miracle at Cana: A Philosopher's Perspective", *Gospel Perspectives*, 6, 419–442.
- 1990 "Doubting The Resurrection: A Reply to James A. Keller", *Faith and Philosophy*, 7, 99–111.
- 1997a *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 1997b "God's Actions", *In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*, edited by R. Douglas Geivett & Gary R. Habermas, Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 163–177.
- 1999 "Is Belief in the Resurrection Rational? A Response to Michael Martin", *Philo*, 2(1), 51–61.
- 2000 "The Rationality of Resurrection for Christians: A Rejoinder", *Philo*, 3, 41–51.
- 2003 "The Rationality of the Belief in the Resurrection: A Reply to Michael Martin", *Philosophia Christi*, 3, 501–517.
- Dekker, Eef  
2000 *Middle knowledge*, Leuven: Peeters.
- Diamond, Malcolm  
1973 "Miracles", *Religious Studies*, 9, 307–324.
- Dietl, Paul  
1968 "On Miracles", *American Philosophical Quarterly*, 5, 130–134.
- Dilley, Frank B.  
1965 "Does the 'God Who Acts' really Act?", *Anglican Theological Review*, 47, 66–80.
- Donovan, Peter  
1979 *Interpreting Religious Experience*, London: Sheldon Press.
- Dore, Clement  
1984 *Theism* (Philosophical Studies Series in Philosophy, 30), Dordrecht: Reidel.
- Dowe, P.  
1997 "Chance and Providence", *Science & Christian Belief*, 9(1), 3–20.
- Drange, Theodore M.  
1998 "Science and Miracles", *The Secular Web*, URL = [http://www.infidels.org/library/modern/theodore\\_drange/miracles.html](http://www.infidels.org/library/modern/theodore_drange/miracles.html) [13.7.2005].
- Dretske, Fred I. & Snyder, Aaron  
1999 "Causal Irregularity", *Analytical Metaphysics: A Collection of Essays*, series editor Michael Tooley, Vol. 1: *Laws of nature, causation, and supervenience*, New York, NY: Garland Publishing, 219–221.
- Earman, John  
1993 "Bayes, Hume, and Miracles", *Faith and Philosophy*, 10, 293–310.  
2000 *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*, New York, NY: Oxford University Press.
- Eaton, Jeffrey C.  
1985 "The Problem of Miracles and the Paradox of Double Agency", *Modern Theology*, 1, 211–222.

- Ellin, Joseph S.  
1993 "Again: Hume on Miracles", *Hume Studies*, 19, 203–212.
- Ellis, George F. R.  
1997 "Ordinary and Extraordinary Divine Action: The Nexus of Interaction", *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by Robert John Russell & Nancey Murphy & Arthur R. Peacocke, 2nd ed., Berkeley, CA: Center for Theology and Natural Sciences, 359–395.
- Engel, Pascal  
1991 "Contingentism", *Handbook of metaphysics and ontology*, 1, editors Hans Burkhardt, Barry Smith, Munich: Philosophia Verlag, 178–180.
- Erlandson, Douglas  
1977 "A New Look at Miracles", *Religious Studies*, 13, 417–428.
- Evans, C. Stephen  
1982 *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, Downers Grove, IL: Inter Varsity Press.  
1994 "Critical Historical Judgment and Biblical Faith", *Faith and Philosophy*, 11, 184–206.  
1996 *The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History*, Oxford: Clarendon Press.
- Everitt, Nicholas  
1987 "The Impossibility of Miracles", *Religious Studies*, 23, 347–349.
- Fales, Evan  
2001 "Successful Defense? A Review of In Defense of Miracles", *Philosophia Christi*, 3(1), 7–35.
- Farrer, Austin  
1967 *Faith and Speculation: An Essay in Philosophical Theology containing the Deems Lectures for 1964*, London: A. & C. Black.
- Feldman, Richard  
1992 "Evidence", *A Companion to Epistemology*, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell, 119–122.
- Fern, Richard  
1982 "Hume's Critique of Miracles: An Irrelevant Triumph", *Religious Studies*, 18, 337–354.
- Fethe, Charles B.  
1976 "Miracles and Action Explanations", *Philosophy and Phenomenological Research*, 36, 415–422.
- Fitzgerald, Paul  
1985 "Miracles", *Philosophical Forum*, 17, 48–64.
- Flamm, B. L.  
2004 "Faith Healing Confronts Modern Medicine", *The Scientific Review Of Alternative Medicine*, 8(1), 9–14.
- Flew, Antony  
1961 *Hume's Philosophy of Belief: A study of his first Inquiry*, International Library of Philosophy and Scientific Method, London: Routledge and Kegan Paul.

- 1966 *God and Philosophy*, London: Hutchinson & Co.
- 1967 "Miracles", *The Encyclopedia of Philosophy*, 5, edited by Paul Edwards, New York, NY: Macmillan and Free Press, 346–353.
- 1976 "Parapsychology Revisited: Laws, Miracles and Repeatability", *The Humanist*, 36, 28–30.
- 1997 "Neo-Humean Arguments About the Miraculous", *In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*, edited by R. Douglas Geivett & Gary R. Habermas, Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 43–57.
- Flew, Antony & Habermas, Gary
- 1987 "Part One: The Formal Debate", *Did Jesus Rise From The Dead: The Resurrection Debate: Gary R. Habermas and Antony G. N. Flew*, edited by Terry L. Miethe, San Francisco, CA: Harper & Row, 1–72.
- 2004 "My Pilgrimage from Atheism to Theism: An Exclusive Interview with Former British Atheist Professor Antony Flew", *Philosophia Christi*, 6(2), 197–211.
- Fogelin, Robert J.
- 1990 "What Hume Actually Said about Miracles", *Hume Studies*, 16, 81–86.
- 2003 *A Defense of Hume on Miracles*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fosl, Peter S.
- 1999 "Hume, Skepticism, and Early American Deism", *Hume Studies*, 25(1–2), 171–192.
- Foster, Stephen P.
- 1994 "Edward Gibbon and the Anti-Miracle Man: Hume's 'Of Miracles' at Work in the 'Decline and Fall of the Roman Empire'", *The Modern Schoolman*, 71, 223–245.
- Freddoso, Alfred J.
- 1991 "God's General Concurrence With Secondary Causes: Why Conservation Is Not Enough", *Philosophical Perspectives*, 5, 553–585.
- 1994 "God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 68(2), 131–156.
- Fuller, Michael
- 1995 *Atoms & Icons – A Discussion of the Relation Between Science and Theology*, London: Mowbray.
- Gale, George
- 1991 "Cosmology I: Metaphysics", *Handbook of metaphysics and ontology*, 1, editors Hans Burkhardt, Barry Smith, Munich: Philosophia Verlag, 184–185.
- Gardner, Rex
- 1986 *Healing Miracles*, London: Darton, Longman and Todd.
- Garrett, Don
- 2002 "Hume on Testimony Concerning Miracles", *Reading Hume on Human understanding: Essays on the First Enquiry*, ed. Peter Millican, Oxford: Clarendon Press, 301–334.
- Gaskin, John C. A.
- 1975 "Miracles and the Religiously Significant Coincidence", *Ratio*, 17, 72–81.

- 1984        *The Quest for Eternity: An Outline of The Philosophy of Religion*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Geisler, Norman L.
- 1982        *Miracles and Modern Thought*, with response by R. C. Sproul, Grand Rapids, MI: Zondervan.
- 1990a       "Questions about Miracles – Part One", *When Skeptics Ask*, Victor Books, URL = [www.ankerberg.com/Articles/\\_PDFArchives/theological-dictionary/TD3W0200.pdf](http://www.ankerberg.com/Articles/_PDFArchives/theological-dictionary/TD3W0200.pdf) [22.7.2005].
- 1990b       "Questions about Miracles – Part Two", *When Skeptics Ask*, Victor Books, URL = [www.johnankerberg.org/Articles/\\_PDFArchives/theological-dictionary/TD4W0200.pdf](http://www.johnankerberg.org/Articles/_PDFArchives/theological-dictionary/TD4W0200.pdf) [22.7.2005].
- 1990c       "Questions about Miracles – Part Three", *When Skeptics Ask*, Victor Books, URL = [www.johnankerberg.org/Articles/\\_PDFArchives/theological-dictionary/TD1W0300.pdf](http://www.johnankerberg.org/Articles/_PDFArchives/theological-dictionary/TD1W0300.pdf) [22.7.2005].
- 1997        "Miracles & the Modern Mind", *In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*, edited by R. Douglas Geivett & Gary R. Habermas, Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 73–85.
- 1999a       "False Miracles – Part One", *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Grand Rapids, MI: Baker Book House. URL = <http://johnankerberg.org/Articles/theological-dictionary/TD1102W3.htm> [26.11.2005].
- 1999b       "False Miracles – Part Two", *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, URL = <http://johnankerberg.org/Articles/theological-dictionary/TD1202W1.htm> [26.11.2005].
- 1999c       "False Miracles – Part Three", *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, URL = <http://johnankerberg.org/Articles/theological-dictionary/TD1202W3.htm> [26.11.2005].
- 1999d       "Miracle", *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, URL = <http://johnankerberg.org/Articles/theological-dictionary/TD1002W3.htm> [21.12.2005].
- 1999e       "Miracles: Providing Validation for the Christian Faith – Part One", *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, URL = <http://johnankerberg.org/Articles/theological-dictionary/TD0103W1.htm> [21.12.2005].
- 1999f       "Miracles: Providing Validation for the Christian Faith – Part Two", *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, URL = <http://johnankerberg.org/Articles/theological-dictionary/TD0103W3.htm> [21.12.2005].
- 1999g       "Miracles: Providing Validation for the Christian Faith – Part Three", *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, URL = <http://johnankerberg.org/Articles/theological-dictionary/TD0203W1.htm> [21.12.2005].
- 1999h       "Miracles: Providing Validation for the Christian Faith – Part Four", *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, <http://www.ankerberg.com/Articles/theological-dictionary/TD0203W3.htm> [21.12.2005].

- 2001 "Replies to Evan Fales: On Miracles & the Modern Mind", *Philosophia Christi*, 3(1), 39–42.
- 2002 "Miracles and Modern Scientific Thought", *Truth Journal*, URL = <http://www.leaderu.com/truth/1truth19.html> [22.9.2006]
- Geivett, R. Douglas
- 1997 "The Evidential Value of Miracles", *In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*, edited by R. Douglas Geivett & Gary R. Habermas, Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 178–195.
- 2001 "Replies to Evan Fales: On the Evidence of Miracles and the Historicity of the Resurrection", *Philosophia Christi*, 3(1), 53–60.
- Geivett, R. Douglas & Habermas, Gary R.
- 1997a "Conclusion: Has God Acted in History?", *In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*, edited by R. Douglas Geivett & Gary R. Habermas, Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 276–280.
- 1997b "Introduction", *In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*, edited by R. Douglas Geivett & Gary R. Habermas, Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 9–26.
- 1997c *In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*, edited by R. Douglas Geivett and Gary R. Habermas, Downers Grove: Inter-Varsity Press.
- Gert, B.
- 1999 "Rationality", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2. ed., general editor Robert Audi, Cambridge: Cambridge University Press, 772–773.
- Giedymin, Jerzy
- 1975 "Antipositivism in Contemporary Philosophy of Social Science and Humanities", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 26, 275–301.
- Gier, N. F.
- 1991 "Three Types of Divine Power", *Process Studies*, 20(4), 221–232.
- Gill, John B.
- 1977 "Miracles with Method", *Sophia*, 16, 19–26.
- Gillies, Donald.
- 1991 "A Bayesian Proof of a Humean Principle", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 42, 255–256.
- Gilman, James E.
- 1989 "Reconceiving Miracles", *Religious Studies*, 25, 477–487.
- Ginet, Carl
- 1995 "Action theory", *A Companion to Metaphysics*, edited by Jaegwon Kim and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell Reference, 3–7.
- 2003a "An Action Can Be Both Uncaused and Up to the Agent", URL = [http://www.unisi.it/eventi/practical\\_philosophy/paper/Ginet02.pdf](http://www.unisi.it/eventi/practical_philosophy/paper/Ginet02.pdf) [10.3.2006].
- 2003b "Libertarianism", *The Oxford Handbook of Metaphysics*, edited by Michael J. Loux and Dean W. Zimmerman, Oxford: Oxford University Press, 587–612.

Gleghorn, Michael

2003 *Evaluating Miracle Claims*, URL = <http://www.probe.org/content/view/762/141/> [12.12.2005].

Goetz, Stewart C.

1983 "Belief in God is Not Properly Basic", *Religious Studies*, 19, 475–484.

1988 "A Noncausal Theory of Agency", *Philosophy and Phenomenological Research*, 49(2), 303–316.

Goggans, Phillip

1992 "Do the Closest Counterfactual Worlds Contain Miracles?", *Pacific Philosophical Quarterly*, 73, 137–149.

Gower, Barry

1990 "David Hume and the Probability of Miracles", *Hume Studies*, 16, 17–31.

Grant, F. C.

1966 "Miracle", *Encyclopedia Americana*, 19, New York, NY: American Corporation, 218–219.

Grey, W.

1993 "Hume, Miracles and the Paranormal", *Cogito*, 7(2), 100–105.

1994 "Skepticism, Miracles and Knowledge: Philosophy and the Paranormal, Part 2", *The Skeptical Inquirer*, 18(3), 288–294.

Griffith, Stephen

1996 "Miracles and the Shroud of Turin", *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 13(1), 34–49.

Grisez, Germain

1975 *Beyond the New Theism: A Philosophy of Religion*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.

Grosso, Michael

1997 "Miracles: Illusions, Natural Events, or Divine Interventions?", *Journal of Religion & Psychical Research*, 20(4), 182–198.

Gutting, Gary

1982 *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Haaparanta, Leila & Niiniluoto, Ilkka

1986 *Johdatus tieteiliseen ajatteluun* (Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja, 3), Helsinki: Helsingin yliopiston filosofian laitos.

Haarsma, Loren

2003a "Christianity as a Foundation for Science", URL = <http://www.calvin.edu/~lhaarsma/ChrsFoundationScieCEAIConf2003.pdf> [19.8.2005].

2003b "Does science exclude God? Natural law, chance, miracles, and scientific practice", *Perspectives on an Evolving Creation*, ed. by Keith B. Miller, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 72–94.

Habermas, Gary R.

1985 "Knowing That Jesus' Resurrection Occurred: A Response to Davis", *Faith and Philosophy*, 2, 295–302.

- 1987 "Miracles Revisited: A Reply to Basinger and Basinger", Paper presented at the 39th annual meeting of the Evangelical Theological Society, December 3–5, 1987, Gordon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, Massachusetts, [unpublished], 1–21.
- Hájek, Alan  
1995 "In Defense of Hume's Balancing of Probabilities in the Miracle Argument", *Southwest Philosophy Review*, 11, 111–118.
- Hambourger, Robert  
1980 "Belief in Miracles and Hume's Essay", *Noûs*, 14, 587–604.  
1987 "Need Miracles Be Extraordinary?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 47, 435–449.
- Handfield, Toby  
2001 "Dispositional Essentialism and the Possibility of a Law-Abiding Miracle", *Philosophical Quarterly*, 51(205), 484–494.
- Hanegraaff, Wouter J.  
1999 "Defining Religion in spite of History", *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contexts* (Studies in the history of religions, 84), edited by Jan G. Platvoet and Arie L. Molendijk, Leiden: Brill, 337–378.
- Hansson, Mats J.  
1991 *Understanding an Act of God: An Essay in Philosophical Theology* (Acta Universitatis Upsaliensis; Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, 33), [diss.], Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Harman, Gilbert  
1997 "Practical Reasoning", *The Philosophy of Action*, edited by Alfred R. Mele, Oxford: Oxford University Press, 149–177.
- Harman, P. M.  
1983 *The Scientific Revolution*, London: Methuen.
- Harrison, Peter  
1995 "Newtonian Science, Miracles, and the Laws of Nature", *Journal of the History of Ideas*, 56(4), 531–553.
- Hart, H. L. A. & Honoré, A. M.  
1959 *Causation in the law*, Oxford: Clarendon Press.
- Hasker, William & Basinger, David & Dekker, Eef (eds.)  
2000 *Middle Knowledge: Theory and Applications*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Haymes, Brian  
1988 *The Concept of the Knowledge of God*, Basingstoke: Macmillan Press.
- Hebblethwaite, Brian  
1978 "Providence and Divine Action", *Religious Studies*, 14, 223–236.
- Hefner, Philip  
2000 "Why I Don't Believe in Miracles", *Newsweek* (US Edition), 135(18), 16.
- Heimbeck, Raeburne S.  
1969 *Theology and Meaning: A Critique of Metatheological Scepticism*, London: George Allen and Unwin Ltd.

- Heinämäki, Elisa  
2004 "Uskontotieteilijöiden yhteisö", *Mikä ihmeen uskonto: Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*, toim. Tom Sjöblom & Terhi Utriainen, Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 50–59.
- Henry, John  
1997 *The scientific revolution and the origins of modern science*, Basingstoke: Macmillan Press.
- Herrmann, Eberhard  
2000 "What Kind of Philosophy is Philosophy of Religion?", *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion* (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 46), edited by Tommi Lehtonen & Timo Koistinen, Helsinki: Luther-Agricola-Seura, 171–186.
- Hesse, Mary  
1965 "Miracles and the Laws of Nature", *Miracles: Cambridge Studies in Their Philosophy and History*, edited by C.F.D. Moule, London: A.R. Mowbray & Co., 33–42.
- Hodgson, Peter E.  
2000 "God's Action in the World: The Relevance of Quantum Mechanics", *Zygon*, 35(3), 505–516.
- Holder, Rodney D.  
1998 "Hume on Miracles: Bayesian Interpretation, Multiple Testimony, and the Existence of God", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 49(1), 49–65.
- Holland, R. F.  
1965 "The Miraculous", *American Philosophical Quarterly*, 2, 43–51.
- Hospers, John  
1967 *An Introduction to Philosophical Analysis*, 2. ed. repr., London: Routledge and Kegan Paul.
- Houck, J.  
2002 "Conceptual Model of Paranormal Phenomena", URL = [http://www.jackhouck.com/pdf\\_files/cm.pdf](http://www.jackhouck.com/pdf_files/cm.pdf) [19.8.2005].
- Houston, Joseph  
1994 *Reported Miracles: A Critique of Hume*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Houtkooper, J. M.  
2002 "Arguing for an Observational Theory of Paranormal Phenomena", *Journal of Scientific Exploration*, 16(2), 171–185.
- Howson, Colin  
2000 *Hume's Problem: Induction and the Justification of Belief*, Oxford: Clarendon Press.
- Hubbeling, Hubertus G.  
1987 *Principles of the philosophy of religion* (Philosophia religionis, 25), Maastricht: Van Gorcum.



- Hufford, David J.  
1993 "Epistemologies in Religious Healing", *Journal of Medicine and Philosophy*, 18(2), 175–194.
- Hughes, Christopher  
1992 "Miracles, Laws of Nature and Causation – I", *The Aristotelian Society: Supplementary Volume*, 66, 179–205.
- Hume, David  
1902 *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, reprinted from the posthumous edition of 1777 [originally published in 1748] and edited with introduction, comparative tables of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge, second edition, Oxford: Clarendon Press.  
1978 *A Treatise of Human Nature*, [originally published in 1739–40], edited, with an Analytic index, by L. A. Selby-Bigge, second edition with text revised and variant readings by P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford.
- Humphrey, Nicholas  
1996 *Leaps of Faith: Science, Miracles and the Search for Supernatural Consolation*, New York, NY: Basic Books.
- Häyrynen, Varpu  
1978 *H. H. Farmerin ihmeentulkinta*, Teologisen etiikan ja uskonnonfilosofian pro gradu -tutkielma, Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto.
- Häyry, Matti  
1989 "Ihmeet ja niiden kokeminen", *Paholaisen asianajaja: Opaskirja skeptikolle* (Ursan julkaisusarja, 38), toim. Heta Häyry, Hannu Karttunen ja Matti Virtanen, Helsinki: Ursa, 58–80.
- Inglehart, Ronald  
1997 *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inwagen, Peter van  
1978 "The Possibility of Resurrection", *International Journal for Philosophy of Religion*, 9, 114–121.  
1988 "The Place of Chance in a World Sustained by God", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, edited by Thomas V. Morris, Ithaca, NY: Cornell University Press.  
1995 *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jaki, Stanley L.  
1999 *Miracles and Physics*, Second, entirely reset edition, Front Royal, VA: Christendom Press.
- Jantzen, Grace  
1979 "Hume on Miracles, History and Politics", *Christian Scholar's Review*, 8, 318–325.  
1980 "Miracles reconsidered", *Christian Scholar's Review*, 9(4), 354–358.
- Jensen, Dennis  
1981 "The logic of miracles", *Journal of the American Scientific Affiliation*, 33, 145–153.

- Johnson, David  
1999 *Hume, Holism, and Miracles*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Judge, Stuart  
1991 "How Not to Think About Miracles", *Science & Christian Belief*, 3, 97–102.
- Juti, Riku  
2001 *Johdatus metafysiikkaan*, Helsinki: Gaudeamus.
- Karttunen, Hannu  
1997 "Ufot ja tähtitiede", *Paholaisen asianajajan paluu: Opaskirja skeptikolle*, toim. Risto Selin & Marketta Ollikainen & Ilpo V. Salmi, Helsinki: Ursa, 64–76.
- Kellenberger, James  
1968 "Facts, Brute Facts and Miracles", *Sophia*, 7, 19–21.  
1979 "Miracles", *International Journal for Philosophy of Religion*, 10, 145–162.
- Keller, James A.  
1988 "Contemporary Christian Doubts About the Resurrection", *Faith and Philosophy*, 5, 40–60.  
1990 "Response to Davis", *Faith and Philosophy*, 7, 112–116.  
1995 "A Moral Argument Against Miracles", *Faith and Philosophy*, 12(1), 54–78.
- Kemp, Kenneth W.  
2000 "Scientific Method & Appeal to Supernatural Agency: A Christian Case for Modest Methodological Naturalism", *Logos*, 3(2), 165–205.
- Keranto, Tapio  
1996 *Tiede, näemmäistiede, usko nuorten mielikuvissa ja kasvatuksessa: Tiedeväittämien, rajatiedon ja ihmeiden uskottavuus sekä uskomusten väliset yhteydet suomalaisilla ja virolaisilla lukionuorilla*, Oulu: Oulun yliopisto.
- Ketola, Kimmo & Pesonen, Heikki & Sakaranaho, Tuula & Sjöblom, Tom  
1999 "Uskontojen tutkimus – historiaa, kysymyksiä, lähestymistapoja", *Uskonnot maailmassa*, toim. Katja Hyry ja Juha Pentikäinen, Porvoo: WSOY, 9–31.
- Ketola, Kimmo & Pesonen, Heikki & Sjöblom, Tom  
1997 "Uskonto ja moderni yhteiskunta", *Näköaloja uskontoon*, toim. Kimmo Ketola & Simo Korkee & Heikki Pesonen & Ilkka Pyysiäinen & Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom, Helsinki: Yliopistopaino, 88–127.
- King-Farlow, John  
1982 "Historical Insights on Miracles: Babbage, Hume, Aquinas", *International Journal for Philosophy of Religion*, 13, 209–218.
- King-Farlow, John & Christensen, W. N.  
1972 *Faith and the Life of Reason*, Boston: Reidel.
- Kirjavainen, Heikki  
1975 *Usko, tieto ja kieli: Eräitä ongelmanasetteluja ja niitä valaisevaa kirjallisuutta uudessa anglosaksisessa uskonnonfilosofisessa keskustelussa vuosina 1955–1974*, toinen, korjattu painos, Helsinki: Gaudeamus.

- Kirkinen, Heikki  
1987 *Historian rakenteet ja voimat: Johdatus historianfilosofiaan*, Helsinki: Kirjayhtymä.
- Kitcher, Philip  
1991 "Explanatory Unification", *The Philosophy of Science*, edited by Richard Boyd, Philip Gasper, and J. D. Trout, Cambridge, MA: MIT Press, 329–347.
- Kivelä, Jyrki  
1998 "Is Kierkegaard's Absolute Paradox Hume's Miracle?", URL = <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliKive.htm> [20.9.2005]
- Kivinen, S. Albert  
1989 "Mitä 'paranormaaleilla ilmiöillä' tarkoitetaan?", *Paholaisen asianajaja: Opaskirja skeptikolle* (Ursan julkaisusarja, 38), toim. Heta Häyry, Hannu Karttunen ja Matti Virtanen, Helsinki: Ursan, 31–58.
- Knuuttila, Simo  
1993 "Renessanssi ja tiede", *Imago Mundi: Ihmisen ja tieteen uudet maailmat*, toim. R. Lehti ja J. Rydman, Helsinki: WSOY, 178–186.  
2000 "Philosophers Dealing with Religious Matters", *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion* (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 46), edited by Tommi Lehtonen & Timo Koistinen, Helsinki: Luther-Agricola-Seura, 211–219.  
2003 "Mitä uskonnonfilosofia on?", *Uskonnonfilosofia*, toim. Timo Helenius & Timo Koistinen & Sami Pihlström, Helsinki: WSOY, 14–38.
- Koistinen, Timo  
1993 "'Reformoitu epistemologia' – moderni kalvinistinen näkemys uskon ja järjen välisestä suhteesta", *Usko ja filosofia* (Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja, XII), toim. Timo Koistinen & Juha Seppänen, Helsinki: Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitos, 69–81.  
1996 "Katsaus nykyiseen angloamerikkalaiseen uskonnonfilosofiaan", *Teologinen Aikakauskirja*, 101(2), 132–143.  
2000a "The Aims and Methods of Analytically Oriented Philosophy of Religion", *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion* (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 46), edited by Tommi Lehtonen & Timo Koistinen, Helsinki: Luther-Agricola-Seura, 220–230.  
2000b *Philosophy of Religion or Religious Philosophy: A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches*, [diss.] (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 49), Helsinki: Luther-Agricola-Seura.  
2001 *Usko ja tiedollinen oikeutus* (Suomalainen teologinen kirjallisuusseuran julkaisuja, 229), Helsinki: STKS.
- Konyndyk, Kenneth  
1986 "Faith and Evidentialism", *Rationality, religious belief, and moral commitment: New essays in the philosophy of religion*, ed. by Robert Audi and William J. Wainwright, Ithaca, NY: Cornell University Press, 82–108.

- Koskinen, Ismo  
1991 *Fundamentaalfilosofisten järjestelmien luokittelu-, jäsenitys- ja analyysimalli* (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, XIV), [Tampere]: [Tampereen yliopisto].
- Kusch, Martin  
2002 *Knowledge by Agreement: The programme of communitarian epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Laato, Antti  
1999 ”Todellisuus avautuu aina rajallisena: Raamatun ihmeet eksegeettisten metodien suodattimessa”, *Teologinen aikakauskirja*, 104(2), 188–192.
- Lacoste, Jean-Yves  
2004 ”Miracle: B. Historical and Systematic Theology”, *Encyclopedia of Christian theology*, 2 (G–O), editor Jean-Yves Lacoste, New York, NY: Routledge, 1041–1044.
- Lammenranta, Markus  
1993 *Tietoteoria*, Helsinki: Gaudeamus.
- Landrum, George  
1976 ”What a Miracle Really Is”, *Religious Studies*, 12, 49–57.
- Langford, Michael J.  
1971 ”The Problem of the Meaning of ’Miracle’”, *Religious Studies*, 7, 43–52.
- Langtry, Bruce  
1975 ”Hume on Miracles and Contrary Religions”, *Sophia*, 14, 29–34.  
1985a ”Miracles and Principles of Relative Likelihood”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 18, 123–131.  
1985b ”Miracles and Rival Systems of Religion”, *Sophia*, 24(1), 21–31.  
1988 ”Mackie on Miracles”, *Australasian Journal of Philosophy*, 66, 368–375.
- Larmer, Robert A. H.  
1984 ”Miracles and Criteria”, *Sophia*, 23(1), 4–10.  
1985 ”Miracles and the Laws of Nature”, *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 24, 227–235.  
1988a ”Against ’Against Miracles’”, *Sophia*, 27, 20–25.  
1988b *Water into Wine? An Investigation of the Concept of Miracle*, Kingston and Montreal: McGill-Queen’s University Press.  
1989 ”Miracles And Natural Explanations: A Rejoinder”, *Sophia*, 28, 7–12.  
1992 ”Miracles and Conservation Laws: A Reply to Professor MacGill”, *Sophia*, 31, 89–95.  
1994 ”Miracles, Evidence, and Theism: A Further Apologia”, *Sophia*, 33, 51–57.  
1996a ”David Hume and the Miraculous”, *Questions of Miracle*, ed. Robert Larmer, McGill-Queen’s University Press, 26–39.  
1996b ”Miracles and Testimony: A Reply to Wiebe”, *Questions of Miracle*, ed. Robert Larmer, McGill-Queen’s University Press, 121–131.  
1996c ”Miracles and the Existence of God: A Reply”, *Questions of Miracle*, ed. Robert Larmer, McGill-Queen’s University Press, 140–145.  
1996d ”Preface”, *Questions of Miracle*, ed. Robert Larmer, McGill-Queen’s University Press, ix–xxvi.

- 1996e *Questions of Miracle*, edited by Robert A. Larmer, McGill-Queen's University Press.
- 1997 "Miracles, Evil and Justified Belief: Some Final Comments", *Sophia*, 36(2), 79–87.
- 1999 "Miracles As Evidence for God", *God and Argument*, ed. William Sweet, Ottawa: University of Ottawa Press.
- 2002 "Is there anything wrong with "god of the gaps" reasoning?", *International Journal for Philosophy of Religion*, 52(3), 129–142.
- 2003 "Miracles, evidence, and God", *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 42(1), 107–122.
- 2004 "Miracles and Overall: An apology for atheism?", *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 43(3): 555–568.
- Laurikainen, K. V.  
1987 *Tieteen giljotiini*, Helsinki: Otava.
- Lee, Robert Sloan  
2004 *Miracles: A philosophical analysis*, [diss.], Detroit, MI: Wayne State University.
- Legg, Cathy  
2001 "Naturalism and Wonder: Peirce on the Logic of Hume's Argument against Miracles", *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel*, 28(1–4), 297–318.
- Levine, Michael P.  
1988a "Belief in Miracle: Tillotson's Argument Against Transubstantiation As A Model For Hume", *International Journal for Philosophy of Religion*, 23, 125–160.  
1988b *Hume and the Problem of Miracles: A Solution* (Philosophical Studies series, 41), Dordrecht: Kluwer Publisher.  
1998 "God Speak", *Religious Studies*, 34(1), 1–16.  
2002 "Miracles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/miracles/> [17.6.2005].
- Lewis, C. S.  
1947 *Miracles*, New York, NY: Macmillan.  
1960 *Miracles: A preliminary study*, Revised edition, New York, NY: Macmillan.
- Lewis, David K.  
1986 *Philosophical papers*, Vol. 2, New York, NY: Oxford University Press.
- Lewis, Hywel David  
1965 *Philosophy of Religion*, London: Teach Yourself Books.
- Lindberg, David C.  
1986 "Science and the Early Church", *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. by David C. Lindberg & Ronald L. Numbers, Berkeley, CA: University of California Press, 19–48.
- Loh, Po-Shen  
2001 "Probability and Miracles", URL = <http://www.princeton.edu/~ploh/docs/hum9/miracles.pdf> [17.6.2006].

- Loptson, Peter  
 2001 *Reality: Fundamental topics in metaphysics*, Toronto: University of Toronto Press.
- Lowe, E. J.  
 1980 "Sortal Terms and Natural Laws: An Essay on the Ontological Status of the Laws of Nature", *American Philosophical Quarterly*, 17, 253–260.  
 1982 "Laws, Dispositions and Sortal Logic", *American Philosophical Quarterly*, 19, 41–50.  
 1987 "Miracles and Laws of Nature", *Religious Studies*, 23, 263–278.
- Luck, Morgan  
 2003 "In Defense of Mumford's Definition of a Miracle", *Religious Studies*, 39(4), 465–469.  
 [2004] "Quote", *Morgan Luck – The Academic Study of Miracles and Magic*, URL = <http://www.nottingham.ac.uk/philosophy/staff/luck/quote.html> [6.12.2005].  
 2005 "Against the Possibility of Historical Evidence for Miracles", *Sophia*, 44(1), 7–23.
- Lyttkens, Hampus  
 1979 "Religious Experience and Transcendence", *Religious Studies*, 15, 211–220.
- MacGill, Neil W.  
 1992 "Miracles and Conservation Laws", *Sophia*, 31, 79–87.
- Mackie, J. L.  
 1982 *The Miracle of Theism: Arguments for and against the existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
- Macquarrie, John  
 1977 *Principles of Christian Theology*, Revised Edition, London: SCM Press.
- Madden, Edward H.  
 1991 "Causality", *Handbook of metaphysics and ontology*, 1, editors Hans Burkhardt, Barry Smith, Munich: Philosophia Verlag, 133–136.
- Martin, Bruce  
 1998 "Coincidences: Remarkable or Random?", *Skeptical Inquirer*, 22(5), 23–28.
- Martin, C. F. J.  
 2002 "Voluntary Action and Non-Voluntary Causality", *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, ed. by John J. Haldane, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 76–89.
- Martin, Michael  
 1990 *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia, PA: Temple University Press.  
 1991 *The Case Against Christianity*, Philadelphia, PA: Temple University Press.  
 1998 "Why the Resurrection is Initially Improbable", *Philo*, 1(1), 63–73.  
 1999 "Reply to Davis", *Philo*, 2, 62–76.  
 2000 "Christianity and the Rationality of the Resurrection", *Philo*, 3, 52–63.

- 2005 "Davis on the Rationality of Belief in the Resurrection (2005)", URL = [http://www.infidels.org/library/modern/michael\\_martin/davis-resurrection.html](http://www.infidels.org/library/modern/michael_martin/davis-resurrection.html) [31.8.2005]
- Martin, Raymond  
1979 "Historical Counterexamples and Sufficient Cause", *Mind: A Quarterly Review of Philosophy*, 88, 59–73.
- Matheson, Car  
1998 "Why the no-miracles argument fails", *International Studies in the Philosophy of Science*, 12(3), 263–279.
- Matson, Wallace I.  
1965 *The existence of God*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Mavrodes, George I.  
1980 "Bayes' theorem and Hume's treatment of miracles", *Trinity Journal*, 1, 47–61.  
1985 "Miracles and the Laws of Nature", *Faith and Philosophy*, 2, 333–346.  
1998 "David Hume and the Probability of Miracles", *International Journal for Philosophy of Religion*, 43(3), 167–182.  
2004 "Miracles", *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, edited by William J. Wainwright, Oxford: Oxford University Press, 304–323.
- Mawson, T. J.  
2001 "Miracles and Laws of Nature", *Religious Studies*, 37(1), 33–58.
- McCracken, Charles J.  
1995 "Occasion, occasionalism", *A Companion to Metaphysics*, edited by Jaegwon Kim and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell Reference, 371.
- McGrath, Alister  
2004 *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, New York, NY: Doubleday.
- McKenzie, David  
1999 "Miracles Are Not Immoral: A Response to James Keller's Moral Argument Against Miracles", *Religious Studies*, 35(1), 73–88.
- McKinnon, Alastair  
1967 "'Miracle' and 'Paradox'", *American Philosophical Quarterly*, 4, 308–314.
- McLaughlin, Brian P.  
1995 "Disposition", *A Companion to Metaphysics*, edited by Jaegwon Kim and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell Reference, 121–124.
- McMullin, Ernan  
1953 "Abnormal Physical Phenomena", *Irish Theological Quarterly*, 20, 56–75.
- McPherson, Thomas  
1974 *Philosophy and Religious Belief*, London: Hutchinson & Co.
- McWaters, Roger W.  
1974 *The Concept of a Miracle*, [diss.], Minneapolis, MN: University of Minnesota.
- Mele, Alfred R.  
1997 "Introduction", *The Philosophy of Action*, edited by Alfred R. Mele, Oxford: Oxford University Press, 1–26.

- Mellor, D. H.  
1995       *The facts of causation*, London: Routledge.
- Merrill, Kenneth R.  
1991       "Hume's 'Of Miracles,' Peirce, and the Balancing of Likelihoods", *Journal of the History of Philosophy*, 29, 85–113.
- Miethe, Terry L.  
1987       *Did Jesus Rise From The Dead: The Resurrection Debate: Gary R. Habermas and Antony G. N. Flew*, edited by Terry L. Miethe, San Francisco, CA: Harper & Row.
- 2000       *C.S. Lewis' Miracles*, Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers.
- Miettinen, Matti A.  
1990       *Uskonnolliset ihmeaparantumiset lääketieteellis-psykologisesta näkökulmasta*, [diss.] (Kirkon tutkimuskeskus, A 51), Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Miles, T. R.  
1966       "On Excluding the Supernatural", *Religious Studies*, 2, 141–150.
- Miller, Calvin  
2003       *Miracles and Wonders: How God Changes His Natural Laws to Benefit You*, New York, NY: Warner Books.
- Miller, Richard W.  
1991       "Fact and Method in the Social Sciences", *The Philosophy of Science*, edited by Richard Boyd, Philip Gasper, and J.D. Trout, Cambridge, MA: MIT Press, 743–762.
- Millican, Peter  
1993       "Hume's Theorem Concerning Miracles", *Philosophical Quarterly*, 43, 489–495.
- Mitchell, Basil  
1973       *The Justification of Religious Belief*, London: Macmillan.
- Montgomery, John Warwick  
1978       "Science, Theology and the Miraculous", *Journal of the American Scientific Affiliation*, 30, 145–153.
- Moore, Gareth  
1988       *Believing in God: A Philosophical Essay*, Edinburg: T & T Clark.
- Moreland, J. P.  
1997a       "Complementarity, Agency Theory, and the God of the Gaps", *Perspectives on Science and Christian Faith*, 49, 2–14.
- 1997b       "Science, Miracles, Agency Theory & the God-of-the-Gaps", *In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*, edited by R. Douglas Geivett & Gary R. Habermas, Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 132–148.
- 2001       "Replies to Evan Fales: On Science, Miracles, Agency Theory, & the God-of-the-Gaps", *Philosophia Christi*, 3(1), 48–49.
- 2002       "Miracles, Agency, and Theistic Science: A Reply to Steven B. Cowan", *Philosophia Christi*, 4(1), 139–160.



- Moule, C. F. D.  
1965 "Introduction", *Miracles: Cambridge Studies in Their Philosophy and History*, London: A.R. Mowbray, 3–17.
- Moya, Carlos J.  
1990 *The Philosophy of Action: An Introduction*, Cambridge: Polity Press.
- Mulder, Robert Frederick  
1971 *The Concept of Miracles*, [diss.], Providence, RI: Brown University.
- Muller, Richard A.  
1985 *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Mullin, Robert Bruce  
1996 *Miracles and the Modern Religious Imagination*, Yale University Press.
- Mumford, Stephen  
2000 "Normative and Natural Laws", *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 75(292), 265–282.  
2001 "Miracles: Metaphysics and Modality", *Religious Studies*, 37(2), 191–202.
- Murphy, Nancey  
1997 "Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrödinger's Cat", *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by Robert John Russell & Nancey Murphy & Arthur R. Peacocke, 2nd ed., Berkeley, CA: Center for Theology and Natural Sciences, 325–357.
- Muzur, A. & Skrobonja, A.  
2002 "Miraculous healings as a time- and space-conditioned category—the example of St. Thecla", *Collegium Antropologicum*, 26(1), 325–332.
- Mäki, Markku & Väyrynen, Kari  
2000 *Johdatus filosofiseen ajatteluun*, Oulu: Oulun yliopisto, Humanistinen tiedekunta / Historian laitos ja Koulutus- ja tutkimuspalvelut.
- Määttänen, Pentti  
1995 *Filosofia: Johdatus peruskysymyksiin*, Helsinki: Gaudeamus.
- Nash, Ronald H.  
1988 *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith*, Grand Rapids: Zondervan.  
1997 "Miracles & Conceptual Systems", *In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*, edited by R. Douglas Geivett & Gary R. Habermas, Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 115–131.  
2001 "Replies to Evan Fales: On Miracles & Conceptual Systems", *Philosophia Christi*, 2001; 3(1), 47.
- Newman, Robert C.  
2001 "Replies to Evan Fales: On Fulfilled Prophecy As Miracle", *Philosophia Christi*, 3(1), 63–67.
- Nichols, Ryan  
1999 "Actions, Their Effects and Preventable Evil", *International Journal for Philosophy of Religion*, 46(3), 127–145.

- Nichols, Terence L.  
 1990 "Miracles, the Supernatural, and the Problem of Extrinsicism", *Gregorianum*, 71, 23–41.  
 2002a "Miracles in Science and Theology", *Zygon*, 37 (3), 703–716.  
 2002b "Why miracles?", *Zygon*, 37 (3), 701–702.
- Nickell, Joe  
 1993 *Looking for a Miracle: Weeping Icons, Relics, Stigmata, Visions & Healing Cures*, Amherst, N.Y: Prometheus books.
- Nielsen, Kai  
 2001 *Naturalism and Religion*, Amherst, NY: Prometheus Books.
- Niiniluoto, Ilkka  
 1980 *Johdatus tieteenfilosofiaan; Käsitteen- ja teorianmuodostus*, Otava: Helsinki.  
 1983 *Tieteellinen päättely ja selittäminen*, Otava, Helsinki.  
 1986 "Pragmatismi", *Vuosisatamme filosofia*, toim. Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen, Porvoo: WSOY, 40–73.
- Nowell-Smith, Patrick K.  
 1950 "Miracles – The Philosophical Approach", *Hibbert Journal*, 48, 354–360.  
 1955 "Miracles", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. by Antony Flew and Alasdair MacIntyre, London: SCM Press, 243–253.  
 1973 "Miracles", *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. by William L. Rowe and William J. Wainwright, New York, NY: Harcourt Brace Jovanovich, 329–400.
- Nuyen, A. T.  
 2002a "Kant on Miracles", *History of Philosophy Quarterly*, 19(3), 309–323.  
 2002b "Rationality, Religiousness, and the Belief in Miracles", *Philosophy Today*, 46(4), 419–428.
- Oakes, Robert A.  
 1981 "Religious Experience and Epistemological Miracles: A Moderate Defence of Theistic Mysticism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 12, 97–110.
- Odegard, Douglas  
 1982 "Miracles and Good Evidence", *Religious Studies*, 18, 37–46.
- Orenstein, Alan  
 2002 "Religion and Paranormal Belief", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(2), 301–311.
- Otte, Richard  
 1993 "Schlesinger on Miracles", *Faith and Philosophy*, 10, 93–98.  
 1996 "Mackie's treatment of miracles", *International Journal for Philosophy of Religion*, 39(3), 151–158.
- Owen, David  
 1987 "Hume Versus Price on Miracles and Prior Probabilities: Testimony and the Bayesian Calculation", *The Philosophical Quarterly*, 37, 187–202.
- Owens, David J.  
 1992 *Causes and coincidences* (Cambridge Studies in Philosophy), Cambridge: Cambridge University Press.

Overall, Christine

1985 "Miracles as Evidence Against The Existence of God", *The Southern Journal of Philosophy*, 23(3), 347–353.

1997 "Miracles and God: A Reply to Robert A.H. Larmer", *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 36, 741–752.

2003 "Miracles and Larmer", *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 42(1), 123–135.

Pannenberg, Wolfhart

2002 "The Concept of Miracle", *Zygon*, 37(3): 759–762.

Parsons, Keith M.

1982 *The Conception of the Miraculous and Christian Apologetics*, Georgia: Georgia State University Thesis, URL = [http://www.infidels.org/library/modern/keith\\_parsons/thesis/index.shtml](http://www.infidels.org/library/modern/keith_parsons/thesis/index.shtml) [22.1.2006].

1986 *Science, Confirmation, and the Theistic Hypothesis*, [diss.], Ottawa, ON: Queen's University.

Peacocke, Arthur Robert

1979 *Creation and the World of Science*, Oxford: Oxford University Press.

1984 *Intimations of Reality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

1997 "God's Interaction with the World: The Implications of Deterministic 'Chaos' and models from 'Whole-Part' Constains and Personal Agency", *The Concept of Nature in Science and Theology*, Part I (Studies in science and theology, 3 (1995)), Geneva: Labor et Fides, 135–152.

2002 *Paths from Science towards God: The End of all our Exploring*, Oxford: Oneworld.

Pearl, Leon

1988a "Miracles and Theism", *Religious Studies*, 24, 483–495.

1988b "Miracles: The Case for Theism", *American Philosophical Quarterly*, 25, 331–337.

Pecorino, Philip A.

2001 *Philosophy of Religion: Online Textbook*, URL = [http://www2.sunysuffolk.edu/pecorip/SCCCWEB/ETEXTS/PHIL\\_of\\_RELIGION\\_TEXT/default.htm](http://www2.sunysuffolk.edu/pecorip/SCCCWEB/ETEXTS/PHIL_of_RELIGION_TEXT/default.htm) [16.12.2005].

Penelhum, Terence

1971a *Problems of Religious Knowledge*, London: Herder and Herder.

1971b *Religion and Rationality: An introduction to the philosophy of religion*, New York, NY: Random House.

1989 "Michael P. Levine, Hume and the Problem of Miracles: A Solution", [review], *Canadian Philosophical Reviews*, 9, 487–489.

1997 "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion*, edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford: Blackwell, 376–382.

Perzanowski, Jerzy

1991 "Mind—Body", *Handbook of metaphysics and ontology*, 2, editors Hans Burkhardt, Barry Smith, Munich: Philosophia Verlag, 557–562.

- Peschel, R. E. & Peschel, E. R.  
 1988 "Medical miracles from a physician-scientist's viewpoint", *Perspectives in Biology & Medicine*, 31(3), 391–404.
- Peters, Ted  
 2005 "Science and Religion", *Encyclopedia of Religion*, 12, ed. Lindsay Jones, 2nd ed., Detroit: Macmillan Reference USA, 8180–8192.
- Peterson, M. & Hasker, W. & Reichenbach, B. & Basinger, D.  
 1991 *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York, NY: Oxford University Press.  
 1998 *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Second Edition, New York, NY: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin  
 1986 "Is Theism Really a Miracle?", *Faith and Philosophy*, 3, 109–134.  
 1995 "Essence and essentialism", *A Companion to Metaphysics*, edited by Jaegwon Kim and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell Reference, 138–140.  
 2000 *Warranted Christian Belief*, New York, NY: Oxford University Press.
- Plimmer, Martin & King, Brian  
 2004 *Beyond coincidence: Stories of amazing coincidences and the mystery and mathematics that lie behind them*, Cambridge: Icon Books.
- Pojman, Louis P.  
 1987 "Miracles and Revelation", *Philosophy of Religion: An Anthology*, edited by Louis P. Pojman, Belmont, CA: Wadsworth, 259–263.  
 2001 *Philosophy of Religion*, Mountain View, California: Mayfield Publishing Company.
- Polkinghorne, John  
 1986 *One world: The interaction of Science and Theology*, London: SPCK.  
 1988 *Science and Creation: The Search for Understanding*, London: SPCK.  
 1989 *Science and Providence: God's Interaction with the World*, London: SPCK.  
 1994 *Quarks, Chaos, and Christianity: Questions to Science and Religion*, London: Triangle.  
 1998 *Science and Theology: An Introduction*, Minneapolis: Fortress Press.  
 2002 "The Credibility of the Miraculous", *Zygon*, 37 (3), 751–757.
- Pollock, John L. & Cruz, Joseph  
 1999 *Contemporary theories of knowledge*, 2. ed., Lanham: Rowman & Littlefield.
- Pratt, Vernon  
 1968 "The Inexplicable and the Supernatural", *Philosophy*, 43, 248–257.
- Proudfoot, Wayne  
 1985 *Religious Experience*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Purtill, Richard L.  
 1976 "Proofs of Miracles and Miracles as Proofs", *Christian Scholar's Review*, 6, 39–51.  
 1978 *Thinking About Religion*, Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall, Inc.  
 1981 *C. S. Lewis's Case for the Christian Faith*, San Francisco, CA: Harper & Row.

- 1997 "Defining Miracles", *In Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*, edited by R. Douglas Geivett & Gary R. Habermas, Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 61–72.
- 2001 "Replies to Evan Fales: On Defining Miracles", *Philosophia Christi*, 3 (1), 37–39.
- Pyysiäinen, Ilkka
- 2001 "Kognitiivinen teoria 'ihmeen' käsitteestä", *Teologinen aikakauskirja*, 106(2), 115–124.
- 2002 "Mind and Miracles", *Zygon*, 37(3), 729–740.
- 2004a *Magic, miracles, and religion: A Scientist's Perspective*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- 2004b "Uskontotiede käyttäytymistieteenä", *Mikä ihmeen uskonto: Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*, toim. Tom Sjöblom & Terhi Utriainen, Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 233–246.
- Pörsti, Juhani
- 2003 "Uskontojen maailma – länsimaisen uskonnollisuuden kehityssuuntia", *Teologia uskontojen maailmassa* (Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja, 81), toim. Pekka Y. Hiltunen, Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Quinn, Philip L.
- 1978 "Some Problems about Resurrection", *Religious Studies*, 14, 343–359.
- Railton, Peter & Rosen, Gideon
- 1995 "Realism", *A Companion to Metaphysics*, edited by Jaegwon Kim and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell Reference, 433–437.
- Ratzsch, Del
- 1990 "Nomo(theo)logical Necessity", *Christian theism and the problems of philosophy* (Library of religious philosophy, 5), ed. by Michael D. Beaty, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 184–207.
- Rein, Andrew
- 1986 "Repeatable Miracles?", *Analysis*, 46, 109–112.
- Reppert, Victor Eugene
- 1989a "Miracles and the Case for Theism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 25, 35–51.
- 1989b *Physical causes and rational belief: A problem for materialism?*, [diss.], Urbana-Champaign, IL: University of Illinois.
- 1998 "Hume on Miracles, Frequencies, and Prior Probabilities", *The Secular Web*, URL = [http://www.infidels.org/library/modern/victor\\_reppert/miracles.html](http://www.infidels.org/library/modern/victor_reppert/miracles.html) [22.12.2005].
- Rice, Hugh
- 2000 *God and Goodness*, Oxford: Oxford University Press.
- Richards, Stephen A.
- 2003 "Miracles: An Introduction", *Philosophy of Religion*, URL = <http://www.faithnet.org.uk/AS%20Subjects/Philosophyofreligion/miracles.htm> [24.2.2006].
- Richardson, Alan
- 1947 *Christian Apologetics*, London: SCM Press.

- 1960 *Christian Apologetics*, Sixth impression, London: SCM Press.
- 1964 *History, Sacred and Profane*, London: SCM Press.
- Roberts, George W.
- 1975 "Miracles and the Subjective–Objective Distinction", *The Personalist*, 56, 55–65.
- Robinson, Guy
- 1967 "Miracles", *Ratio*, 9, 155–166.
- Robinson, Howard
- 2003 "The Ontology of the Mental", *The Oxford Handbook of metaphysics*, edited by Michael J. Loux and Dean W. Zimmerman, Oxford: Oxford University Press, 527–555.
- Rogo, D. Scott
- 1982 *Miracles: A Parascientific Inquiry into Wondrous Phenomena*, New York, NY: The Dial Press.
- Root, Michael
- 1989 "Miracles and the Uniformity of Nature", *American Philosophical Quarterly*, 26, 333–342.
- Rowe, William L.
- 1978 *Philosophy of Religion: An Introduction*, Belmont, CA: Wadsworth.
- Ruben, David-Hillel
- 2003 *Action and its Explanation*, Oxford: Clarendon Press.
- Ruse, Michael
- 2001 *Can a Darwinian be a Christian? The relationship between science and religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, Jeffrey B.
- [1997] "Miracles and the Metanormal", URL = <http://www.id.ucsb.edu/fscf/LIBRARY/RUSSELL/Miracles.html> [13.7.2006].
- Russell, Robert John
- 1997a "Does 'the God who Acts' Really Act? New Approaches to Divine Action in the Light of Science", *Theology Today*, 54(1), 43–65.
- 1997b "Introduction", *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by Robert John Russell & Nancey Murphy & Arthur R. Peacocke, 2nd ed., Berkeley, CA: Center for Theology and Natural Sciences, 1–31.
- Räisänen, Heikki
- 1988 "Raamatun ihmeet – tarua vai totta? Eräitä periaatteellisia näkökohtia", *Teologinen aikakauskirja*, 93(1), 15–23.
- Saliba, John A.
- 2000 "Miracle", *Microsoft (R) Encarta (R) Encyclopedia 2000*, URL = <http://encarta.msn.com> [22.7.2005].
- Saler, Benson
- 1977 "Supernatural as a western category", *Ethos*, 5, 31–53.
- Sanford, David H.
- 1995 "Causation", *A Companion to Metaphysics*, edited by Jaegwon Kim and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell Reference, 79–83.

Saunders, Nicholas

2002 *Divine Action and Modern Science*, West Nyack, NY: Cambridge University Press.

Savuoja, Ari

1992 *Keskustelu ihmeestä uusimmassa anglosaksisessa uskonnonfilosofiassa*, lisensiaatintutkimus, Helsinki: Helsingin yliopisto.

Schlesinger, George N.

1977a "The Confirmation of Scientific and Theistic Hypotheses", *Religious Studies*, 13, 17–28.

1977b *Religion and Scientific Method* (Philosophical Studies Series in Philosophy, 10), Dordrecht: Reidel.

1987 "Miracles and Probabilities", *Noûs*, 21, 219–232.

1988 *New Perspectives on Old-Time Religion*, Oxford: Clarendon Press.

1991 "The Credibility of Extraordinary Events", *Analysis*, 51, 120–126.

1997 "Miracles", *A Companion to Philosophy of Religion*, edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford: Blackwell, 360–366.

Schoen, Edward L.

1985 *Religious Explanation: A Model from the Sciences*, Durham, NC: Duke University Press.

1991 "David Hume and the Mysterious Shroud of Turin", *Religious Studies*, 27, 209–222.

Schwartz, N.

1999 "Laws of Nature", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL = <http://www.iep.utm.edu/l/lawofnat.htm> [27.10.2005].

Selberg, Torunn

2000 "Through miracles from doubt to trust", *Traditions of belief in everyday life* (Religionsvetenskapliga skrifter, 51), eds. Tuija Hovi & Anne Puuronen, Åbo: Åbo Akademi.

Sennett, James F.

1996 *'The Lord moves in Mysterious ways': The dilemma of Divine Intervention*, URL = <http://www.lccs.edu/~jsennett/dilemma.htm> [17.6.2005].

Seppälä, Olli & Seppälä, Ullamaija

2001 "Ihmeen lähteillä", *Se oli ihme*, toim. Olli Seppälä ja Ullamaija Seppälä, Helsinki: Kirjapaja.

Sharp, John C.

1988 "Miracles and the 'laws of nature'", *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, 6, 1–19.

Sharpe, Kevin

1997 "God the World-As-a-Whole", *The Concept of Nature in Science and Theology*, Part I (Studies in science and theology, 3 (1995)), Geneva: Labor et Fides, 153–157.

Shiner, Roger A.

1975 "Miracles and Radical Theology", *The Southern Journal of Philosophy*, 13, 383–392.

- Shogenji, Tomoji  
 2003 "A condition for transitivity in probabilistic support", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 54, 613–616.
- Shooman, A. P.  
 1987 *An investigation into the concept of the miraculous*, [diss.], Bangor: University of Wales.  
 1990 *The Metaphysics of Religious Belief: An Essay on the Miraculous*, Aldershot: Avebury Publishing.
- Silberstein, Michael & McGeever, John  
 1999 "The Search for Ontological Emergence", *The Philosophical Quarterly*, 49(195), 182–200.
- Simons, Peter  
 2003 "Events", *The Oxford Handbook of metaphysics*, edited by Michael J. Loux and Dean W. Zimmerman, Oxford: Oxford University Press, 354–385.
- Sintonen, Matti  
 1986 "Positivismi", *Vuosisatamme filosofia*, toim. Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen, Porvoo: WSOY, 1–39.
- Skyrms, Brian  
 1992 "Probability, theories of", *A Companion to Epistemology*, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell, 374–378.
- Slupik, Christopher  
 1992 *An interpretation of Hume's "Of Miracles"*, [diss.], Irvine, CA: University of California.  
 1995 "A New Interpretation of Hume's 'Of Miracles'", *Religious Studies*, 31, 517–536.
- Smart, J. J. C.  
 1996 "Atheism and Theism", *Atheism and Theism*, by J.J.C. Smart and J.J. Haldane, Cambridge: Blackwell, 6–83.
- Smart, Ninian  
 1964 *Philosophers and Religious Truth*, London: SCM Press.
- Smith, Quentin  
 1994 "Did the Big Bang Have a Cause?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 45(2), 649–668.
- Sobel, Jordan Howard  
 1987 "On the evidence of Testimony for Miracles: A Bayesian interpretation of David Hume's Analysis", *The Philosophical Quarterly*, 37(147), 166–186.  
 1991 "Hume's Theorem on Testimony Sufficient to Establish a Miracle", *Philosophical Quarterly*, 41, 229–237.  
 2004 *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God's Existence*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sober, Elliot  
 2004 "Modest Proposal", *Philosophy and Phenomenological Research*, 68(2), 487–494.



- Sorell, Tom  
1991 *Scientism: Philosophy and the infatuation with science*, London: Routledge.
- Sorensen, Roy A.  
1983 "Hume's Scepticism Concerning Reports of Miracles", *Analysis*, 43, 60.  
1987 "Time Travel, Parahistory And Hume", *Philosophy*, 62, 227–236.
- Sperber, Dan  
1994 "The modularity of thought and the epistemology of representations", *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*, edited by Lawrence A. Hirschfeld & Susan A. Gelman, Cambridge: Cambridge University Press, 39–67.
- Spilka, Bernhard & Shaver, P. & Kirkpatrick, L.  
1985 "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24(1), 1–20.
- Stanford, R. A.  
1997 "Miracles", *Essays on Economics and Theology*, URL = <http://facweb.furman.edu/~dstanford/telecon/miracles.htm> [28.2.2006].
- Stannard, Russell  
1989 *Grounds for Reasonable Belief* (Theology and science in the frontiers of knowledge, 12), Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Stairs, Allen  
[2005] *Philosophical Notes on Miracles*, URL = [http://brindedcow.umd.edu/236/notes\\_on\\_miracles.pdf](http://brindedcow.umd.edu/236/notes_on_miracles.pdf) [30.12.2005].
- Stark, Rodney & Bainbridge, William Sims  
1987 *A theory of religion*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Stempsey, William E.  
2002 "Miracles and the Limits of Medical Knowledge", *Medicine, Health Care and Philosophy: A European Journal*, 5(1), 1–9.
- Stenmark, Mikael  
1995 *Rationality in Science, Religion and Everyday Life: A Critical Evaluation of Four Models of Rationality*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.  
2001 *Scientism: Science, Ethics and Religion*, Aldershot: Ashgate.  
2004 *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Steup, Matthias  
1996 *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Stewart, M. A.  
1994 "Hume's Historical View of Miracles", *Hume and Hume's Connexions*, eds. M.A. Stewart & John P. Wright, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Stinson, Charles  
1973 "The Finite Supernatural: Theological Perspectives", *Religious Studies*, 9, 325–337.

- Stroud, Barry  
 1992 "Logical positivism", *A Companion to Epistemology*, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell, 262–265.
- Swartz, Norman  
 1985 *The Concept of Physical Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Swinburne, Richard  
 1968 "Miracles", *Philosophical Quarterly*, 18, 320–328.  
 1970 *The Concept of Miracle*, London: Macmillan and Co Ltd.  
 1977 *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press.  
 1979 *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.  
 1981 *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press.  
 1989a "Introduction", *Miracles*, edited by Richard Swinburne, New York, NY: Macmillan.  
 1989b *Miracles*, edited by Richard Swinburne, New York, NY: Macmillan.  
 1991 "The Justification of Theism", *Truth: An International, Inter-Disciplinary Journal of Christian Thought*, 3, URL = <http://www.leaderu.com/truth/3truth09.html> [26.1.2006].  
 1996 *Is there a God?*, Oxford: Oxford University Press.  
 1999 "Miracle", *Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge: Cambridge University Press.  
 2003 *The resurrection of God incarnate*, Oxford: Clarendon Press.
- Sylvan, Richard  
 1991a "Nature, Ontology of", *Handbook of metaphysics and ontology*, 2, editors Hans Burkhardt, Barry Smith, Munich: Philosophia Verlag, 599–602.  
 1991b "Sistology", *Handbook of metaphysics and ontology*, 2, editors Hans Burkhardt, Barry Smith, Munich: Philosophia Verlag, 837–840.
- Taliaferro, Charles  
 1998 *Contemporary Philosophy of Religion*, Malden, MA: Blackwell.
- Tan Tai Wei  
 1972a "Professor Langford's Meaning of 'Miracle'", *Religious Studies*, 8, 251–255.  
 1972b "Recent Discussions on Miracles", *Sophia*, 11(3), 21–28.  
 1974 "Mr. Young on Miracles", *Religious Studies*, 10, 333–337.
- Tanzella-Nitti, Giuseppe  
 2000 "Miracle", *Interdisciplinary Encyclopaedia of Religion and Science*, URL = <http://www.disf.org/en/Voci/86.asp> [20.9.2005]
- Tattersall, Nicholas  
 2000 "A Critique of *Miracles* by C. S. Lewis", URL = [http://www.infidels.org/library/modern/nicholas\\_tattersall/miracles.html](http://www.infidels.org/library/modern/nicholas_tattersall/miracles.html) [14.7.2005].
- Thornton, J. C.  
 1984 "Miracles and God's Existence", *Philosophy*, 59, 219–229.
- Tooley, Michael  
 1990 "Causation: Reductionism Versus Realism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50(Supplement), 215–236.

- 2003 "Causation and Supervenience", *The Oxford Handbook of metaphysics*, edited by Michael J. Loux and Dean W. Zimmerman, Oxford: Oxford University Press, 386–434.
- Tracy, Thomas F.  
1997 "Particular Providence and the God of the Gaps", *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by Robert John Russell & Nancey Murphy & Arthur R. Peacocke, 2nd ed., Berkeley, CA: Center for Theology and Natural Sciences, 289–324.
- Trigg, Roger  
1993 *Rationality and Science: Can Science Explain Everything?*, Oxford: Blackwell.
- Tucker, Aviezer  
2004 *Our Knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press.  
2005 "Miracles, Historical Testimonies, and Probabilities", *History and Theory*, 44(3), 373–390.
- Tucker, Scott  
[2002] "Miracles and the Supernatural", *Apologia: defense of our faith*, URL = <http://home.houston.rr.com/apologia/sec12p2.htm> [29.7.2005]
- Tune, A. S.  
2004 "Quantum Theory and the Resurrection of Jesus", *Dialog: A Journal of Theology*, 43, 166–176.
- Tuomela, Raimo  
1983 *Tiede, toiminta ja todellisuus: Tieteellisen maailmankäsityksen filosofiset perusteet*, Helsinki: Gaudeamus.
- Tweyman, Stanley  
1996 *Hume on miracles* (Key issues, 11), edited and introduced by Stanley Tweyman, Bristol: Thoemmes Press.
- Työriinaja, Reijo  
1984 *Uskon kieliooppi: Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*, [diss.] (Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja, 141), Helsinki: STKS.  
1994 "Teologia – tiede – teknologia", *Kristinusko ja moraali: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran vuosikirja 1994* (Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja, 192), toim. Petri Järveläinen, Helsinki: STKS, 65–85.  
1995 "Keinoelämä – käsitteellinen ristiriitako?", *Artificial Life: Tekniikkaa, luonnontiedettä, filosofiaa ja taidetta*, toim. Eero Hyvönen ja Jouko Seppänen, Helsinki: Suomen Tekoälyseura ry., 42–58.  
1996 "Tuomas Akvinolaisen luonnon käsite ja sen kritiikki keskiajalla", *Luonnon luonto: Filosofisia kirjoituksia luonnon käsitteestä ja kokemisesta* (SoPhi – Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja, 2), toim. Jussi Kotkavirta, Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 31–64.  
1999 "Luonnollisen ja tehdyn ero keskiajalla ja uuden ajan alussa", *Hurja luonto: Abrahamista Einsteiniiin*, toim. Suvielise Nurmi, Helsinki: Yliopistopaino, 128–146.

- Wade, Rick  
2001 "Miracles", URL = <http://www.probe.org/content/view/763/150/> [28.2.2006].
- Wadia, P. S.  
1976 "Miracles and Common Understanding", *The Philosophical Quarterly*, 26, 69–81.
- Waida, Manabu  
2005 "Miracles: An Overview", *Encyclopedia of Religion*, 9, ed. Lindsay Jones 2nd ed., Detroit, MI: Macmillan Reference USA, 6049–6055.
- Wainwright, William J.  
1978 *Philosophy of Religion: An Annotated Bibliography of Twentieth-Century Writings in English*, New York, NY: Carland Publishing.  
1999 *Philosophy of Religion*, Belmont, CA: Wadsworth.
- Walker, Ian  
1982 "Miracles and Violations", *International Journal for Philosophy of Religion*, 13, 103–108.  
1983 "Miracles and Coincidences", *Sophia*, 22, 29–36.
- Wallace, R. C.  
1970 "Hume, Flew and the Miraculous", *The Philosophical Quarterly*, 20, 230–240.
- Warburton, Nigel  
1992 *Philosophy: The Basics*, second edition, London: Routledge.
- Ward, Keith  
1985 "Miracles and Testimony", *Religious Studies*, 21, 131–145.  
2002 "Believing in Miracles", *Zygon*, 37(3), 741–750.
- Vardy, Peter  
1999 *The Puzzle of God*, revised edition, London: HarperCollins.
- Weintraub, Ruth  
1996 "The Credibility of Miracles", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 82(3), 359–375.
- Werblowsky, R. J. Zwi  
1980 "Miracle", *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 12, 15th edition, editor-in-chief Philip W. Goetz, 269–274.
- Vesala, Kari Mikko  
2004 "Sosiaalipsykologinen näkökulma uskontoon", *Mikä ihmeen uskonto: Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*, toim. Tom Sjöblom & Terhi Utriainen, Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 215–232.
- Wiebe, Phillip H.  
1988 *Theism in the Age of Science*, Lanham, MD: University Press of America.  
1993 "Authenticating Biblical Reports of Miracles", *Journal of Philosophical Research*, 18, 309–325.
- Wiles, Maurice  
1986 *God's Action in the World: The Bampton Lectures for 1986*, London: SCM Press.

- Williams, T. C.  
1990 *The Idea of the Miraculous: The Challenge to Science and Religion*, New York, NY: St. Martin's Press.
- Williamson, Timothy  
2000 *Knowledge and its Limits*, Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Fred  
1989 "The Logic of Probabilities in Hume's Argument against Miracles", *Hume Studies*, 15(2), 255–275.
- Winch, Peter  
1987 *Trying to Make Sense*, Oxford: Basil Blackwell.
- Witherspoon, William  
2002 "Miracles", URL = <http://www.wwitherspoon.org/miracles.htm> [28.02.2006].
- Wolterstorff, Nicholas  
1995 *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge: Cambridge University Press.  
2000 "Analytic Philosophy of Religion: Retrospect and Prospect", *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion* (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 46), ed. by Tommi Lehtonen & Timo Koistinen, Helsinki: Luther-Agricola-Seura, 152–170.
- Woodward, Kenneth  
2000 *The Book of Miracles: The Meaning of the Miracle Stories in Christianity, Judaism, Buddhism, Hinduism, Islam*, New York, NY: Simon & Schuster.
- Vries, Hent de  
2001 "Of Miracles and Special Effects", *International Journal for Philosophy of Religion*, 50(1–3), 41–56.
- Wright, N. T.  
2003 *The Resurrection of the Son of God* (Christian origins and the question of God, 3), London: SPCK.
- Wykstra, Stephen J.  
1978 "The Problem of Miracle in the Apologetic from History", *Journal of the American Scientific Affiliation*, 30, 154–163.
- Yandell, Keith E.  
1976 "Miracles, Epistemology, and Hume's Barrier", *International Journal for Philosophy of Religion*, 7, 391–417.  
2004 "The Epistemology of Religion", *Handbook of epistemology*, ed. by Ilkka Niiniluoto, Matti Sintonen and Jan Woleński, Dordrecht: Kluwer Academic, 673–706.
- Yates, Frances A.  
1979 *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Young, Robert  
1972a "Miracles and Epistemology", *Religious Studies*, 8, 115–126.  
1972b "Miracles and Physical Impossibility", *Sophia*, 11, 29–35.  
1980 "Miracles and Credibility", *Religious Studies*, 16, 465–468.

Zachman, Randall C.

- 1999 "The Meaning of Biblical Miracles in Light of the Modern Quest for Truth", *Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth*, ed. by John C. Cavadini, Notre Dame, IN: University of Notre Dames Press.

Zagzebski, Linda

- 1990 "What If the Impossible Had Been Actual?", *Christian theism and the problems of philosophy* (Library of religious philosophy, 5), ed. by Michael D. Beaty, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 165–183.